This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

C600.82

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER
(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

1740

PETER ABÄLARD

EIN KRITISCHER THEOLOGE

DES

ZWÖLFTEN JAHRHUNDERTS

VON

Hart.

S. M. DEUTSCH

LIC. THEOL. PROFESSOR AM KÖNIGL. LUISENGYMNASIUM IN BERLIN.

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL

1883.

III, 3926
C600.82
Phil 1550.82
SEP 7 1886
Walker fund.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort.

Die verschiedenartige Beurteilung, welche Abälards Persönlichkeit und Lehre bis in die letzte Zeit gefunden hat, wird eine erneute Untersuchung seiner Theologie in ihrem Zusammenhange als etwas nicht Überflüssiges erscheinen lassen. Den Verfasser der gegenwärtigen Arbeit hat zunächst die Beschäftigung mit Bernhard von Clairvaux auf das Verhältnis desselben zu Abälard und die Katastrophe des letzteren geführt, deren äufseren Hergang ich in der Schrift über die Synode zu Sens und die Verurteilung Abälards genauer festzustellen gesucht habe, von einer Würdigung der gegen denselben erhobenen Anklagen habe ich damals abgesehen, da ich erkannte, dafs sie, wenn sie nicht blofs oberflächlich geschehen sollte, zu einer Darstellung der ganzen Theologie dieses Mannes werden müfste. Eine solche ist es, die ich nachstehend zu geben versuche. Meine Hauptabsicht dabei war die Feststellung des Charakters dieser Theologie mit Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu der seiner Zeitgenossen und der Geschichte der Theologie überhaupt. Das Einzelne habe ich dabei so weit zur Darstellung gebracht, als es zur Würdigung des Ganzen irgend nötig schien, während ich

Manches, was ich selbst zum Gegenstand eingehenderen Studiums hatte machen müssen, wie z. B. viele Einzelnheiten seiner Trinitätslehre, ohne Nachteil glaubte bei Seite lassen zu können.

Einige speciellere Untersuchungen, Schriften Abälards und seiner Zeitgenossen betreffend, habe ich in den Beilagen mitgeteilt. Namentlich war es notwendig, den „*Dialog*“ einer genaueren Betrachtung zu unterziehen, auch die Benutzung der *Sententiae P. Abaelardi* (welche handschriftlich überlieferte Bezeichnung ich der von Rheinwald willkürlich gewählten „*Epitome theologiae P. Abaelardi*“ vorgezogen habe) [1]), für die Darstellung der Theologie Abälards bedurfte ihrer Rechtfertigung. Der Nachweis einer doppelten Gestalt von *Sic et Non,* wie auch der Benutzung Abälards bei *Zacharias Chrysopolitanus* wird für die, welche sich mit der theologischen Litteratur jener Zeit beschäftigen, nicht ohne Interesse sein. Der Erweis, dafs der Ungenannte, gegen den *Bernhards* Schrift *De baptismo aliisque quaestionibus* gerichtet, Abälard ist, giebt einen Beitrag zu den Beziehungen zwischen beiden Männern. Dagegen habe ich aus Rücksichten des Raumes

1) Es sei hier bemerkt, dafs ich, wo nicht Anderes ausdrücklich angegeben ist, die Sententiae nach der Rheinwald'schen, Sic et Non nach der Marburger, die übrigen Schriften Abälards nach der Cousin'schen Ausgabe citiert habe, die Verteilung derselben auf die beiden Bände dieser Ausgabe ist aus der unten S. 80 ff. gegebenen Übersicht zu ersehen. — Wo ich andere mittelalterliche Schriften nach der Migne'schen Patrologie benutzt habe, ist dieselbe in den Citaten einfach durch M. mit folgender Angabe des Bandes und der Seitenzahl bezeichnet. — In den wörtlichen Anführungen sind zu streichende Worte in eckige Klammern, hinzuzufügende in Haken eingeschlossen, während runde Klammern nur Parenthesenzeichen sind. — Als Berichtigung möge hier noch seine Stelle finden, dafs S. 66 anstatt der Rhetorica ad Herennium Ciceros Schrift De inventione zu nennen gewesen wäre.

eine ausführliche Untersuchung über das Verhältnis der *Theologia Christiana* zu der *Introductio* und zu dem in Soissons verurteilten *Tractatus de unitate et trinitate divina* zurückgelegt; ich konnte es thun, weil die für die Beurteilung der theologischen Entwickelung Abälards hauptsächlich wichtige Frage über die Priorität entweder der Theologia Christiana oder der Introductio durch *Goldhorns* Abhandlung bereits ihre meiner Ansicht nach richtige Beantwortung im ersteren Sinne gefunden hat — ich hätte im Wesentlichen nur eine Reihe neuer Gründe für dieselbe beizubringen gehabt. Nur insoweit kann ich Goldhorn nicht beistimmen, als ich die Theologia christiana nicht für identisch mit jenem Tractatus, sondern für eine — und zwar in der uns vorliegenden Gestalt vielfach unfertige — Neubearbeitung desselben ansehe. Für eine erschöpfende Behandlung der hierher gehörigen Fragen würde übrigens eine Vergleichung des *Codex Casinensis*, von dem *L. Tosti* nur den Schluſs mitgeteilt hat, erforderlich sein, wozu mir die Gelegenheit nicht geboten war. Die letzte unter den Beilagen, welche eine nicht ganz unbeträchtliche Zahl von Emendationen zu dem Texte der Schriften Abälards bietet, kann allerdings nur für diejenigen von Interesse sein, welche sich mit diesen Schriften beschäftigen wollen, diesen aber glaube ich damit einen nicht ganz wertlosen Dienst erwiesen zu haben.

Dass bei der Beschäftigung mit der Kirchengeschichte und der Theologie des 12. Jahrhunderts die Werke H. Reuters, namentlich seine bahnbrechende Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter mir von wesentlichem Nutzen gewesen sind, würde ich nicht für nötig halten besonders zu erwähnen, wenn nicht der von mir behandelte Gegenstand mich vielfach zu einem polemischen Verhalten gegen die Ansichten dieses Forschers genötigt hätte, dessen Be-

urteilung Abälards mir keine ganz gerechte zu sein scheint. Wenn mir nur die Wahl gelassen wäre, zwischen Bernhard von Clairvaux und Abälard, würde ich freilich keinen Augenblick im Zweifel sein, auf welche Seite ich mich zu stellen hätte, aber ich glaube darum doch nicht, daſs das Urteil des ersteren den richtigen Maſsstab für die Beurteilung des letzteren abgeben kann, den unbefangen zu würdigen er wohl ebenso wenig im Stande war, wie etwa Luther den Zwingli.

Berlin im September 1883.

S. M. Deutsch.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Einleitung . . . . . 1—18

Die Entwickelung der mittelalterlichen Theologie 1—6. Die Behandlung der Dogmatik im 12. Jahrhundert 6—11. Verschiedene Richtungen. Oppositionelle Stellung Abälards 11—14. Urteile der Zeitgenossen und der Neueren über ihn 14—18. Die Auffassung Reuters 18—23. Die Tendenz der Theologie Abälards 23—25.

II. Abälards Leben, Studien und Schriften . . . . . 26—94

1. Abälards Leben. — Familie, Studien bei Roscellin, Wilhelm von Champeaux, Anselm von Laon, Anfänge der Lehrthätigkeit 26—33. Verhältnis zu Heloise, Eintritt in das Kloster St. Denis 34—36. Verurteilung zu Soissons und Aufenthalt in St. Medard, Rückkehr und Konflikt mit den Mönchen von St. Denis, Flucht aus dem Kloster, Aufenthalt in St. Paraklet 36—40. Abälard Abt von St. Gildas, steht auf der Seite Innocenz II., verlässt St. Gildas; die Historia calamitatum und der Briefwechsel mit Heloise 40—46. Letzte Lehrthätigkeit, Verurteilung zu Sens, keine Zurücknahme seiner Lehren, Eintritt in das Kloster Cluny und Tod 46—49. Seine Anlage und sein Charakter 49—53. — 2. Studien. — Frühere Überschätzung seiner Kenntnisse. Keine Lektüre griechischer Schriften, elementare Kenntnis des Griechischen und Hebräischen 53—62. Sein Latein 62—65. Kenntnis der klassischen Litteratur 65—69, der Kirchenväter 69—77. — 3. Schriften. — Ausgaben derselben 77—79. Philosophische Schriften 80—81. Theologische Schriften 81—94.

III. Zur Beurtheilung des philosophischen Standpunktes Abälards . . . . . 95—111

Philosophie und Theologie im 12. Jahrhundert. Die Universalienfrage. Roscellin und Wilhelm von Champeaux 95—103. Abälards Ansicht von den Universalien, seine besonnen skeptische Richtung 103—111.

IV. Die Gliederung des Systems. Die Präliminarfragen der Glaubenslehre . . . . . 112—191

A. Die Gliederung des Systems 112—115. B. Die Präliminarfragen der Glaubenslehre. 1. Vernunft und Inspiration. — Gott und die Wahrheit 117—121. Die Vernunft und die göttliche Einwirkung auf dieselbe 121—123. Die Form der Offenbarung 124—128. Tendenz der Vermittelung zwischen

Seite

Natürlichem und Positivem 128—130. — 2. Die heilige Schrift. — Biblische Kritik; über die alttestamentlichen Citate im N. T. Möglichkeit von Irrtümern in der heiligen Schrift 130—143. — 3. Die Geltung der Autorität. — Die Autorität im Mittelalter im Allgemeinen 143—144 und speciell für die Theologie, Joh. Skotus, die Nominalisten, Anselm 144—151. Charakter der Opposition Abälards, Protest gegen den Zwang der Autorität, Vertretung des Rechtes der selbständigen Überzeugung und der freien Forschung 151—159. Nicht destruktive aber kritische Tendenz von Sic et Non 159—167. — 4. Glauben und Wissen. — Der Begriff des Glaubens. Verhältnis von Glauben und Erkennen nach der Theol. Christ. Verhältnis der Ansicht Abälards zu der Anselms; die Introductio und die veränderte Stellung Abälards 168—181. Forderung der Motivierung des Glaubens, keine Unterscheidung zwischen Anfangsglaube und Vollglaube. Bedingungen des Glaubens. Abälards inneres Verhältnis zur Autorität 181—191.

V. Abälards Lehre von Gott und der Welt . . . . . 192—259

Beweise für das Dasein Gottes 192—195. Die Erkennbarkeit Gottes und der Gottesbegriff. Kein Unterschied von Form und Wesen. Allgegenwart. Polemik Hugos von St. Viktor. Die Unveränderlichkeit Gottes. Abstrakte Fassung der Gottesidee 195—206. Die positiven Bestimmungen. Macht, Weisheit, Güte. Die Weisheit und die Ideenwelt. Verhältnis der Ideenwelt zu der geschöpflichen Welt. Die Vollkommenheit der Welt und das Böse und Übel 206—212. Die innere Determination des göttlichen Wollens. Priorität der Intelligenz. Gleichheit des Wollens und Könnens. Verwandtschaft zwischen den Gedanken Abälards und denen von Leibniz und Schleiermacher 212—225. Einwendungen des Hugo von St. Viktor, Robert Pullus u. A. und Entgegnungen Abälards 225—228. Die göttliche Vorherbestimmung und die geschöpfliche Freiheit, absolute Prädestination 228—236. Die Motive der Gotteslehre Abälards 236—238. — Die Welt und die Geschöpfe. — Zeitliche Schöpfung. Das Sechstagewerk. Begriff der Natur. Die Astrologie 238—242. Die Engel 247—250. Die irdischen Geschöpfe. Der Mensch. Leib und Seele 250—259.

VI. Abälards Trinitätslehre . . . . . 255—288

Die dialektischen Schwierigkeiten durch Roscellins Auftreten in den Vordergrund gestellt. Versuch Gilberts von Poitiers durch die Unterscheidung zwischen Form und Wesen dieselben zu lösen 255—264. Verschiedener Weg, den Abälard einschlägt. Bestimmung der Personen als proprietates.

Seite

Verhältnis zu Augustin und zu dem kirchlichen Dogma selbst 264—270. Abälards dialektische Begründung seiner Lehre, die Analogieen des Wachsbildes, des Siegels, der grammatischen Personen 270—279. Beurteilung seiner Lehre 280—282. Seine Polemik gegen die Griechen in der Frage vom Ausgehen des heiligen Geistes 280—284. Seine Deutung der platonischen Weltseele auf den heiligen Geist 284—288.

VII. Abälards Christologie . . . . . 289—318

Der Gegensatz der christologischen Ansichten im 12. Jahrhundert und die Stellung Abälards 289—293. Entschiedenes Festhalten der Gottheit Christi 293—295. Die Unveränderlichkeit Gottes und die Menschwerdung. Das Verhältnis der Naturen. Verwandtschaft der Ansicht Abälards mit dem Nestorianismus 296—304. Die Menschheit Christi als Organ des Logos 304—307. Die Geburt und die Sündlosigkeit Jesu. Die Leidensfähigkeit und der zwiefache Wille Jesu. Bestreitung des Hilarius Pictaviensis. Hugo von St. Viktors Schrift de quatuor voluntatibus in Christo. Die Frage, ob Christo der timor initialis beizulegen 307—314. Die Himmelfahrt als Thatsache und ihr Zweck 315—317. Charakter der Christologie Abälards 317—318.

VIII. Abälards Lehre von der Sünde . . . . . 319—365

Begriff der Sünde als des dem Willen Gottes widerstrebenden Willens. Unterschied von Augustin, Anselm u. A. Ungenauigkeit Abälards im Gebrauche der Ausdrücke voluntas und concupiscentia 319—324. Der Urstand und der Sündenfall, milde Beurteilung der ersten Sünde im Gegensatz zu Augustin und Grund derselben 324—328. Die Folgen des Falles, die Erbsünde. Die Meinungen Anselms, Odos von Cambrai, Hugos von Rouen, Hugos von St. Viktor u. A. Abälard leugnet die Erbschuld, behauptet aber die Verdammnis der Nachkommen in Folge der Sünde der Erstgeschaffenen; Versuch dies zu rechtfertigen 328—339. Das Verhältnis der sündigen Neigung zur Thatsünde. Die Schuld liegt ausschliesslich im sündigen Wollen. Abälards Lehre von dem consensus und der intentio. Der Wille ist der That gleich zu achten. Unwissenheitssünden sind ohne Schuld, aber nicht ohne verderbliche Folgen. Beurteilung dieser Lehre 339—351. Der religiöse Zustand der Menschheit nach dem Fall; die herrschende Ansicht und der Gegensatz Abälards gegen dieselbe. Seine Ansicht vom natürlichen Gesetz 351—354. Seine Beurteilung der Heidenwelt und des alttestamentlichen Judentums und des Verhältnisses derselben zum Christentum 354—365.

Seite

IX. Abälards Lehre von der Erlösung . . . . . 366—414

1. Das Werk Christi. — Verhältnis der Lehre Abälards zu früheren Ansichten von der Versöhnung, Bestreitung der Annahme von einem Rechte des Teufels 366—369. Der Tod Christi nicht ein Gott dargebrachtes Lösegeld. In welchem Sinne die Notwendigkeit des Todes Christi zu behaupten 369—372. Die Bedingungen der Erlösung und die Erfüllung derselben durch das Wirken und Leiden Christi. Verschiedene Gesichtspunkte unter denen Abälard dasselbe auffasst 372—378. Der Begriff des Verdienstes Christi. Die Erlösung bedingt durch die Lebensgemeinschaft mit ihm 378—383. Keine stellvertretende Genugthuung 383—387. — 2. Die Rechtfertigung, Glaube und Liebe als Bedingungen derselben. In der Liebe liegt das entscheidende Moment 387—390. Wie weit ein Mitwirken des Menschen zur Rechtfertigung stattfindet. Kein Verdienst der Werke; Verhältnis zu der reformatorischen Lehre 390—397. Die Satisfaktionen, Buſse und Beichte, Absolution. Gegen den Ablass 397—401. — 3. Die Sakramente 401—403. Die Taufe 403—404. Die Konfirmation 404—405. Das Sakrament des Altars 405—408. Die Salbung (letzte Ölung) 408. Die Ehe 409—410. — 4. Die letzten Dinge 411—414.

X. Schlussbetrachtung . . . . . 415—432

Mangel einheitlicher Durchbildung in der Theologie Abälards 415—417. Abälards Richtung auf das thatsächlich Gegebene 417—420. Unvollständige Durchführung seiner Grundgedanken 420—422. Sein Festhalten an dem Fundament des Christentums 422—423. Beschränktheit des Einflusses Abälards und Gründe derselben. Spuren seines Einflusses bei den folgenden Scholastikern. Seine Bedeutung in der Geschichte der Theologie 423—432.

Beilagen.

1. Über den Inhalt und Zweck des Dialogus . . . . 433—452
2. Über die Sententiae P. Abaelardi oder die sogenannte Epitome . . . . . 453—456
3. Über die verschiedenen Texte von Sic et Non . . . 456—463
4. Über die Benutzung Abälards in der Evangelienharmonie des Zacharias Chrysopolitanus . . . . . 463—466
5. Über Bernhards von Clairvaux Tractatus de baptismo aliisque quaestionibus und seine Beziehung auf Abälard . . 466—472
6. Über zwei von J. Bach entdeckte, angeblich an Abälard gerichtete Briefe . . . . . 472—473
7. Emendationen zum Texte der Cousinschen Ausgabe der Werke Abälards . . . . . 473—482

I.

EINLEITUNG.

Wenn für die geschichtliche Betrachtung eine jede Erscheinung nur in dem Maſse Bedeutung hätte als sie auf den Gang der Entwickelung unmittelbar eingewirkt hat, so würde Abälard und seine Theologie ein besonderes Interesse nicht beanspruchen können. Zwar galt er den Zeitgenossen als hervorragender Philosoph und Theolog und ganz spurlos ist sein Wirken auch für die zunächst folgende Periode nicht vorübergegangen, zu den Hauptfaktoren der weiteren Entwickelung der Scholastik können wir jedoch seine Theologie nicht zählen, und gerade das was in seinen Gedanken das am meisten Eigentümliche und Charakteristische ist, hat eine bemerkbare Einwirkung auf die nächste Folgezeit überhaupt nicht geübt, und konnte sie nicht üben, weil es unverstanden geblieben ist. Erst in einer von seinem Leben durch Jahrhunderte getrennten Periode sind diese Gedanken zu ihrem Rechte gekommen. Für eine umfassendere und eindringendere Betrachtung der Geschichte hat aber auch gerade das ein Interesse, die Ansätze von Gedankenbildungen, deren volle Entfaltung einer fernen Zukunft vorbehalten war, in einer Zeit zu erkennen, welcher dieselben im ganzen genommen fremd waren, verborgene Verwandtschaftsbeziehungen des geistigen Lebens in Perioden wahrzunehmen, welche, wenn wir nur auf den Hauptstrom der Entwickelung sehen, sich in ganz verschiedenartigen Bahnen bewegen. Unter diesem Gesichts-

punkte betrachtet möchte Abälard zu den interessantesten Erscheinungen in der Geschichte der Theologie gehören. Wir begegnen bei ihm Auffassungen, welche ebenso in seiner Zeit fast unerhört waren, wie sie der unsrigen geläufig sind, und manche seiner Äusserungen erhält erst dann ihr rechtes Licht, wenn wir sie mit den Gedanken der viel später Lebenden vergleichen. Doch, von diesen Beziehungen wird die Darstellung seiner Theologie freilich nicht ausgehen dürfen. Jede Erscheinung, wenn auch anomal in ihrer Zeit, hat doch den vielfältigsten Zusammenhang mit ihr; um das Eigentümliche und Fremdartige derselben recht würdigen zu können, muſs man den Boden kennen, aus dem sie erwachsen ist, auch sie wird nur in der Verbindung mit den Verhältnissen ihrer Zeit wie dieselben durch die vorangegangene Entwickelung bestimmt sind, verständlich. Ausgehen also muſs unsere Betrachtung von der Theologie des zwölften Jahrhunderts, hinführen wird sie uns vielfach auf Solches, was weit über dieselbe hinausliegt.

In der Entwickelung der Theologie im Mittelalter werden gewöhnlich zwei Hauptperioden unterschieden, die sich durch das gröſsere und geringere Maſs der Abhängigkeit von den Kirchenvätern und durch das geringere und gröſsere Maſs der Selbständigkeit des theologischen Denkens charakterisieren. Für die ersten Jahrhunderte war der Kirche die Aufgabe gestellt, die neuen bildungsfähigen Elemente vor allem der germanischen Völkerwelt, welche sie in Masse in sich aufgenommen hatte und noch aufnahm, zu assimilieren, diese gewaltige Aufgabe nahm sie so vollständig in Anspruch, daſs für neue Produktion kaum noch Kraft und Raum blieb. Wie die neuen Völker die Elemente des weltlichen Wissens von dem klassischen Altertum überkamen so die des Glaubens von der kirchlichen Vorzeit. Diese wie jene galt es zunächst aufzunehmen und verstehen zu lernen, die geistige Arbeit in der ersten Zeit

ist wesentlich Reception und von den Mustern ganz abhängige Reproduktion, wenn auch manche Ansätze selbständigerer Gedankenbildung beweisen, daſs man das Empfangene auch geistig zu verarbeiten nicht ohne Erfolg bemüht war. Bei der hohen Begabung der neuen Völker konnte es aber nicht ausbleiben, daſs sich allmählich eine immer gröſsere Spontaneität entwickelte und die kirchliche Wissenschaft mit der Zeit zu eigentümlicherer Ausbildung vorschritt. Infolge äuſserer Verhältnisse ist diese Entwickelung nicht in gleichmäſsigem Fortgange geblieben. Nachdem in der Zeit Karls des Groſsen schon ein reges wissenschaftliches Leben begonnen hatte, das auch in den nächsten Jahrzehnten nach seinem Tode noch fortdauerte, trat in der zweiten Hälfte des neunten und der ersten des zehnten Jahrhunderts durch das Kriegsgetümmel und die Wirren, welche das nunmehr geteilte fränkische Reich erfüllten, eine langdauernde Hemmung ein, und nur allmählich konnte der frühere Stand geistiger Bildung wiedergewonnen werden. In dem Maſse als im Laufe des zehnten Jahrhunderts und weiterhin die äuſseren Zustände sich konsolidierten, erweiterte sich aber auch wieder der Kreis derer, welche den Studien oblagen, im elften Jahrhundert sehen wir an vielen Orten, besonders des Westens, Klosterschulen sich wiederherstellen oder neu erstehen. Mit der ruhigeren Pflege, deren sich die Wissenschaft wieder erfreute, dem ausgedehnteren Kreise der Mitteilung, der sich ihr öffnete, der gröſseren Kontinuität der Überlieferung, welche ihr gesichert war, wuchs auch das wissenschaftliche Selbstgefühl, man fing allmählich an, der eigenen Geistesfähigkeit etwas zuzutrauen und wenn auch in der Philosophie wie in der Theologie die Schriften der Alten als Lehrbücher von unanfechtbarer Autorität in Geltung blieben, so begann man doch, die Fragen, welche sich bei der Beschäftigung mit denselben dem denkenden Leser aufdrängten, in freierer Weise zu

erörtern. Hinsichtlich der Theologie insbesondere macht sich die gröfsere Selbständigkeit in der erweiterten Anwendung der Dialektik, in dem allmählichen Übergange von dem blofs formalen Gebrauche derselben zu dem materialen, in der Vermehrung der behandelten Fragen, endlich, seit dem zwölften Jahrhundert, durch die Behandlung der Lehre in vollständigen systematischen Werken bemerklich. Epochemachend aber wirkt in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts das Bekanntwerden des gröfsten Teiles der Schriften des Aristoteles und die Anwendung der Lehren dieses Philosophen auf die Erörterung der theologischen Probleme. Hierdurch namentlich erhält die Scholastik vom dreizehnten Jahrhundert an ihren eigentümlichen, sie von der früheren mittelalterlichen Theologie unterscheidenden Charakter. Aber auch schon die Scholastiker des ausgehenden elften und des zwölften Jahrhunderts sind in viel höherem Grade selbständig als die Männer der karolingischen Periode, so dafs die Grenze der beiden Hauptperioden nicht mit Unrecht in jene Zeit gesetzt und die zweite etwa mit Anselm von Canterbury begonnen werden kann, wenn auch nicht in dem Sinne, dafs ihm eine eigentlich epochemachende Bedeutung zukäme.

Jener Charakterzug des allmählichen Überganges von gröfserer Abhängigkeit zu gröfserer Selbständigkeit kann jedoch nur im ganzen als die Entwickelung der mittelalterlichen Theologie bezeichnend angesehen werden, im einzelnen bedarf es näherer Bestimmungen und man darf ihn keineswegs als eine Regel ansehen, von der es keine Ausnahme gäbe. In gewisser Hinsicht hat man sich im zwölften Jahrhundert freier bewegt als im dreizehnten[1]) und wenn das erstere keine so grofsartig

1) Vergleiche darüber das Urteil eines der gründlichsten Kenner der Theologie des zwölften Jahrh., Hugo Mathoud, in seinen Ob-

angelegten und sorgfältig ausgeführten Systeme hervorgebracht hat wie das letztere, so fehlt es ihm doch keineswegs an Erscheinungen von eigentümlichem Charakter auch auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft. Der Geist frischen Aufstrebens, der in dieser Zeit sich nach den verschiedensten Seiten hin äufsert, zeigte sich nicht zum wenigsten auch in dem regen Treiben der Schulen, wenn auch die Trockenheit der Untersuchungen nur wenig von der Begeisterung verrät, mit der sie betrieben wurden.

Der Sitz der theologischen Studien waren die Kloster- und Kathedralschulen, welche an Bedeutung mit einander wetteiferten.[1]) Unter den letzteren genofs die Pariser (von Notre-Dame) bereits eines bleibenden Rufes, während andere ebenso wie die Klosterschulen je nach der Bedeutung der gerade dort wirkenden Lehrer zeitweilig Perioden der Blüte und gröfseren Ansehens erlebten; so die Klosterschule zu Bec unter Lanfrank und Anselm (von Canterbury), die Kathedralschule zu Laon unter den Brüdern Anselm und Radulf. In beiderlei Schulen wurde sowohl Dialektik, als vornehmste der artes liberales, wie Theologie gelehrt, aber während es gewifs ist, dafs der Vortrag der ersteren sich an bestimmte Lehrbücher der älteren Zeit, namentlich die Kommentare des Boetius, erklärend, Schwierigkeiten erörternd, neue Fragen aufwerfend, anschlofs, ist es nicht ebenso bekannt, in welcher Weise man im Vortrage der Theologie verfuhr. So ausgedehnt die ältere theologische Litteratur war, so fehlte es in derselben doch an einem schul-

servationen zu den Sentenzen des Robert Pullus lib. V cap. 13 p. 343 (Paris 1655).

1) Vergleiche Léon Maître, les écoles épiscopales et monastiques de l'occident. Paris 1866. Georges Bourbon, la licence d'enseigner et le rôle de l'Ecolâtre au moyen age. (Revue des questions historiques. 1876, p. 512—553.)

gerecht angelegten Kompendium, das als bequeme Grundlage für Vorlesungen hätte dienen können, der einzelne Lehrer war hier also mehr als in der Dialektik auf sein eigenes Ermessen angewiesen. Vielleicht hat dieser oder jener das Enchiridion Augustins oder auch die Sentenzensammlung Isidors zu Grunde gelegt, erweisen aber läfst sich das nicht; der Umstand, dafs die ersten umfassenden Darstellungen der Glaubenslehre, welche das zwölfte Jahrhundert bringt, wie die Abälards, Hugos von St. Victor, des Robert Pullus und des Lombarden in ihrer verschiedenen Anordnung einen feststehenden Typus noch nicht zeigen, läfst schliefsen, dafs ein solcher auch zuvor nicht vorhanden gewesen ist. Ist aber die Glaubenslehre überhaupt vor dem zwölften Jahrhundert schon systematisch vorgetragen worden? Schriftliche Darstellungen derselben finden sich nicht; der Tractatus theologicus, den einige Handschriften dem Hildebert von Tours beilegen, würde, auch wenn er wirklich diesem angehörte und nicht blofs einen Teil der Summa Sententiarum des Hugo von St. Victor ausmachte, keine Ausnahme bilden, denn die unverkennbaren Beziehungen auf eigentümliche Lehren Abälards stellen es aufser jeden Zweifel, dafs der Verfasser, wer er auch sein möchte, frühestens gegen Ende des zweiten Jahrzehnts des zwölften Jahrhunderts geschrieben haben kann. Nun ist es aber nicht wahrscheinlich, dafs lange Zeit hindurch die Glaubenslehre in Vorlesungen als Ganzes behandelt worden sei, ohne dafs es auch zu schriftlichen Darstellungen derselben gekommen wäre. Es ist also vielmehr anzunehmen, dafs die Vorträge, die gehalten wurden, sich zunächst nur auf einzelne Gegenstände derselben, die besonders schwierig schienen, erstreckten, so dafs weder eine Vollständigkeit angestrebt, noch ein Prinzip für die Reihenfolge, in der man dieselben erörterte, notwendig gefunden wurde. Selbst die Sentenzen des Robert Pullus, welche freilich das Ganze umfassen und nicht das erste

Werk dieser Art sind, geben dafür noch ein Zeugnis. Zwar lassen sie sich allenfalls der Reihe nach unter die Rubriken: Gott, Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Sakramente, letzte Dinge, bringen, aber es fehlt doch noch ganz an einer ausgesprochenen Gliederung, an einer ausdrücklichen Auffassung des Ganzen als solchen auch der Form nach, weshalb denn der Verfasser es nötig gefunden hat, zur Orientierung des Lesers seinem Werke eine höchst detaillierte Inhaltsangabe vorauszustellen, deren beständig wiederkehrendes: additur his, annectitur etiam, subditur u. s. w. den aggregierenden Charakter deutlich zeigt. Bei Hugo und Abälard freilich finden wir eine systematische Anordnung, wenn auch noch in sehr unvollkommener Weise, ausdrücklich angestrebt, während die zweiundvierzig kurzen Abhandlungen des Wilhelm von Champeaux, wenn wir sie für die Grundlage einer dogmatischen Vorlesung halten dürfen, ein früheres Stadium deutlich darin charakterisieren würden, daſs sich in ihnen kaum irgend eine Ordnung erkennen läſst.

So wenig wie für die Anordnung im ganzen hatte sich auch für die Form der Behandlung im einzelnen schon ein bestimmter Typus gebildet. Bei Abälard, bei Hugo wechselten längere zusammenhängende Gedankenentwickelungen mit der Aufstellung besonderer einzelner Fragen ab, welche eine nach der andern erledigt werden, bei Robert Pullus wiegt die letztere Form entschieden vor, bei dem Lombarden gelangt sie zu vollständiger Herrschaft.

Aber nicht bloſs hinsichtlich der Form zeigt die Dogmatik dieser Zeit im Vergleich zu der späteren weniger schulmäſsige Gebundenheit. Keinem der angesehenen Lehrer vor dem Lombarden ist es gelungen, einen durchgreifenden Einfluſs zu gewinnen. Namentlich auch Anselm nicht. Von seinem Beweise für das Dasein Gottes wird kaum Notiz genommen, seine Lehre von der Erbsünde, soweit sie eigentümliche Momente enthält

und seine Versöhnungslehre, üben zwar eine Einwirkung, werden aber keineswegs ohne weiteres recipiert und die letztere findet nicht einmal das Maſs der Beachtung, welches ihr ihrer eigenen Bedeutung nach zukommt. Von Schulen im wissenschaftlichen Sinne läſst sich noch kaum reden; natürlich hatten die einzelnen angeseheneren Lehrer ihre Schüler, von denen dieser und jener auch litterarisch die Ansichten seines Meisters vertreten mochte, aber unter den bedeutenderen Männern, von denen Schriften auf uns gekommen sind, ist es wohl möglich, gewisse Richtungen, nicht aber eigentliche Schulen zu unterscheiden, dazu ist ein jeder zu sehr etwas für sich. Der patristischen Tradition suchte man allerdings treu zu bleiben, aber man wurde jetzt doch mehr darauf aufmerksam, daſs in derselben verschiedene Ansichten ihre Vertretung fanden, man konnte also auswählen, wenn das auch in der Regel in der Weise geschah, daſs man die Stellen, welche die der eignen entgegenstehende Ansicht enthielten, wohl oder übel so interpretierte, daſs sie mit ihr übereinstimmen muſsten. Dazu kam, daſs bei dem lebhaften Aufschwung der dogmatischen Untersuchung eine Menge neuer Fragen auftauchte, für welche aus den Vätern keine oder doch keine direkte Antwort zu entnehmen war. Im Laufe der Zeit wurden viele dieser Fragen, wenn nicht durch förmlich kirchlichen Ausspruch, doch durch das Urteil angesehener Lehrer aus der inneren Konsequenz des Dogmas entschieden und man wagte dann nicht mehr leicht eine entgegengesetzte Ansicht aufzustellen, jetzt aber erfreute man sich darin noch gröſserer Freiheit. Ein charakteristisches Beispiel hierfür ist folgendes. Der Lombarde stellt bei der Frage, wie der Satz, daſs Gott Mensch geworden, zu verstehen sei, drei Meinungen nebeneinander, von denen jede ihre Vertreter fand; er selbst entscheidet sich nicht ausdrücklich, läſst jedoch deutlich erkennen, daſs er der dritten den Vorzug giebt. Thomas

von Aquino aber bemerkt dazu, keine von diesen dreien sei eine „Meinung", sondern die zweite sei die kirchliche Lehre, die beiden andern seien häretisch.

Fragen wir nach den Lehrpunkten, welche am meisten zur Erörterung kamen, so erstreckte sich das Interesse der wissenschaftlichen Behandlung freilich sehr schnell auf das ganze Gebiet der Glaubenslehre, auch in allerlei entlegenen und untergeordneten Stücken giebt es neue Fragen und Kontroversen, doch läfst sich bemerken, dafs das Hauptinteresse einerseits der Lehre von der Trinität und, im Zusammenhange damit, der Christologie, andrerseits der Lehre von den Sakramenten zufällt. Der Grund ist ein verschiedener; die unvergleichliche Wichtigkeit, welche den Sakramenten für das gesamte kirchliche Leben zukam, führte es naturgemäfs herbei, dafs auch die Wissenschaft ihnen ein besonderes Interesse zuwendete und die Lehre von denselben theoretisch durchzubilden und abzurunden suchte. Dagegen kam für die Behandlung der zuerst genannten Dogmen der Impuls anderwärts her, von der Philosophie. Eine äufsere Veranlassung zu eingehender Beschäftigung mit der Trinitätslehre gab, wie bekannt, die Anstofs erregende tritheistische Ansicht Roscellins. Diese selbst stand in unverkennbarem Zusammenhange mit seiner nominalistischen Philosophie und hat ohne Zweifel in dieser ihren eigentlichen Grund, wenn Roscellin es auch vorziehen mochte, in der Diskussion sich solcher Argumente zu bedienen, welche mehr dem theologischen Gebiete angehörten. Wie Roscellin, so mufsten aber auch andere, welche mit den die Zeit besonders beschäftigenden philosophischen Problemen sich befafsten, fast notwendig, sobald sie das Gebiet der Theologie betraten, gerade zur Behandlung dieser Lehre sich veranlafst sehen. Die Frage über das Verhältnis des

1) P. Lombardus, sententt. lib. III. dist. 6. Thomas Aq. Summa theol. P. III, qu. II, art. 6.

Einen zu dem Vielen, der Gattung zu den Arten und Individuen, des Ganzen zu den Teilen nahm mehr als irgend etwas anderes das philosophische Interesse der Zeit in Anspruch und rief jene Fülle verschiedener Auffassungen hervor, welche man unter den Hauptgegensatz des Nominalismus und Realismus zusammenfafst. Nun bot aber die Trinitätslehre, sobald man sie von der Seite der Dialektik her betrachtete, ein ganz eigentümliches Problem. Hier sollte eine Einheit und eine Dreiheit in einer Weise vereinigt werden, für welche im übrigen eine entsprechende Form nicht geboten war. Es war eine allen Scharfsinn der Dialektiker herausfordernde Aufgabe, eine solche zu suchen, durch welche die kirchlich dogmatischen Formeln, welche nicht alteriert werden durften, mit den Ansprüchen des philosophischen Denkens in Einklang gebracht würden. Freilich läfst sich nach dieser Art der Stellung der Aufgabe schon annehmen, dafs das religiöse Interesse in der Behandlung derselben zurückstehen wird, und dies bestätigt sich an den verschiedenen Lösungsversuchen in nur zu hohem Grade. — Von dem Interesse, das man der Trinitätslehre zuwandte, mufste auch die Christologie schon mit berührt werden, es war aber noch ein besonderes Motiv vorhanden, das eine eingehendere Behandlung dieses Dogmas veranlafste. Die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes, auf welche gerade von den philosophisch gebildeten Theologen so grofses Gewicht gelegt wurde, bereitete für die Christologie die gröfsten Schwierigkeiten, und veranlafste damit die Aufstellung eigentümlicher christologischer Theorieen. Eben diese Theorieen aber riefen auf anderer Seite Mifstrauen und eine scharfe Opposition hervor, so dafs die Lehre um so mehr längere Zeit hindurch der Gegenstand eingehender und zum Teil erregter Erörterung blieb.

Wie wenig da, wo nicht ein in der ganzen Zeitrichtung begründetes besonderes Interesse einer Frage entgegenkam, eine

einzelne bedeutende Leistung im stande war derselben eine bevorzugte Stelle in der theologischen Diskussion zu sichern, zeigt sich an der Versöhnungslehre. Ohne Zweifel gehört Anselms Behandlung derselben zu den hervorragendsten Erscheinungen der mittelalterlichen Theologie, aber eine tiefergreifende Einwirkung derselben läfst sich nicht erkennen. Von den Theologen der nächstfolgenden Zeit hat nur Abälard die Lehre zwar auch nicht besonders eingehend und ausführlich, aber doch in eigentümlicher Weise behandelt, bei den meisten ist es geradezu auffallend, wie wenig dieselbe in den Vordergrund tritt, wie es an allen eigentümlichen Gedanken fehlt und wie nicht einmal ein rechtes Bewufstsein von den vorhandenen Gegensätzen sich erkennen läfst.

Jene relative Freiheit der Bewegung, von der wir redeten, die mehr auf dem Nochnichtvorhandensein fester Formen und Bestimmungen beruht, ist wohl zu unterscheiden von einer bewufsten und beabsichtigten Freiheit der Untersuchung dem Geltenden und Anerkannten gegenüber. Auch an einer solchen hat es im zwölften Jahrhundert nicht gefehlt, aber sie war nicht Gemeingut, nicht einmal weit verbreitet unter den Theologen jener Zeit, sondern bildet den unterscheidenden Charakterzug einzelner Erscheinungen. Da wir es hier nur mit der wissenschaftlichen Bewegung innerhalb der Kirche zu thun haben, so ist zweierlei von vornherein von der Betrachtung auszuschliefsen, erstens die aufserkirchliche Opposition der Häretiker, welche sich schon stark zu regen begann, zweitens die Äufserungen eines frivolen, alles was den Inhalt der Religion ausmacht, verachtenden Sinnes. Eine solche Gesinnung hat es zu allen Zeiten gegeben, wenn auch die Häufigkeit des Vorkommens derselben und die Offenheit, mit der sie sich auszusprechen wagte, in den verschiedenen Zeiten einem Wechsel unterlag. Nun können solche Ansichten sich freilich auch wis-

senschaftlich zu rechtfertigen suchen und nach Andeutungen, die sich bei Abälard finden, kann es scheinen, dafs es in der That in jener Zeit unter den Lehrern der Dialektik solche gab, welche selbst das Dasein Gottes zu leugnen kein Bedenken trugen. Indessen jene Andeutungen sind unsicher, irgend etwas Bestimmtes, Greifbares in dieser Hinsicht zu ermitteln ist unmöglich; die dogmatischen Gegensätze, die sich wirklich nachweisen lassen, tragen einen durchaus anderen Charakter. Zum Teil finden wir Ansichten, welche zwar von den Vertretern einer streng an dem Herkömmlichen festhaltenden Richtung mit schweren Beschuldigungen und Anklagen verfolgt werden und vielleicht wirklich nicht ohne Grund Anstofs erregten, die aber doch keineswegs in einer der kirchlichen Lehrtradition feindselig oder auch nur kritisch gegenüberstehenden Richtung ihrer Urheber ihren Grund hatten, sondern nur Versuche waren, die Schwierigkeiten gewisser Lehren in einer wie man meinte wissenschaftlich genügenden Weise zu lösen. Dies scheint bei Gilbert von Poitiers der Fall zu sein; er ist derjenige Theologe jener Zeit, gegen den nächst Abälard die heftigsten Angriffe gerichtet worden sind, aber ihm lag der Gedanke wohl sehr fern als Mann der Opposition, als Neuerer auftreten zu wollen. In eben jenem Kommentar zu Boetius, dessen Ausführungen über die Lehren von dem Wesen Gottes und der Trinität so grofsen Anstofs gaben, spricht er in der unumwundensten Weise die Unterwerfung der Vernunft unter die Autorität aus, und wir haben keinen Grund die Aufrichtigkeit dieser Äufserungen in Zweifel zu ziehen. Wieder anders steht es mit Männern wie Bernhard Silvester und Wilhelm von Conches; sie waren nach Beruf und Neigung Lehrer der Philosophie und der weltlichen Wissenschaften, die Theologie anzugreifen oder umzubilden lag nicht in ihrer Absicht, der Kirchenglaube wurde auch von ihnen anerkannt, kamen sie zu Sätzen, welche mit

demselben nicht im Einklange zu stehen schienen, so geschah das accidentell, ohne Absicht und wohl ohne Bewufstsein eines Widerspruches; der Gedanke, in die theologische Bewegung eingreifen zu wollen lag ihnen fern.

So bleibt denn unter allen Lehrern jener Zeit, von denen wir näheres wissen, als der Einzige, bei dem eine oppositionelle Richtung wirklich nachweislich ist, *Abälard* übrig. Er nimmt eine eigentümlich hervorragende Stellung in der geistigen Bewegung seiner Zeit ein, und wir dürfen glauben, dafs er sie wirklich, nicht blofs für unsere historische Anschauung, gehabt hat. Freilich müssen wir immer eingedenk bleiben, dafs uns die geistige, hier insbesondere die theologisch wissenschaftliche Bewegung jener Zeit nur unvollkommen bekannt ist. Vieles, das für die Kenntnis derselben von Bedeutung wäre, liegt noch in den Handschriften, sehr vieles ist ohne Zweifel ganz verloren gegangen. Was wir z. B. von Wilhelm von Champeaux, von Anselm von Laon, von Gilbert Crispinus besitzen, reicht bei weitem nicht aus, die theologische Stellung und Bedeutung jener Männer zu würdigen, andere in ihrer Zeit hochangesehene Lehrer wie Gilbertus universalis, Alberich von Rheims sind für uns kaum mehr als Namen, und von wie manchem, der auch nicht in der letzten Reihe stand, mag nicht einmal der Name auf uns gekommen sein. Wer waren z. B. jene Theologen, deren Lehrstühle Abälard als cathedras pestilentiae bezeichnet? Desungeachtet dürfen wir behaupten, dafs eine in die ganze Entwickelung bedeutsam eingreifende, die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen in hervorragendem Mafse in Anspruch nehmende Erscheinung auf dem theologischen Gebiete sich unserer Kenntnis nicht ganz entziehen würde. Daraus ergiebt sich aber, dafs Abälard nicht blofs für unsere fernstehende Betrachtung, sondern in Wirklichkeit eine eigentümliche singuläre Stellung einnahm.

Oppositionserscheinungen haben für die geschichtliche Betrachtung immer ihr besonderes Interesse. Sind sie siegreich, so geben sie dem Gange der Dinge eine neue Wendung, treten als wesentlich bestimmende Faktoren in die Entwickelung ein. Aber auch wenn sie unterliegen bleiben sie merkwürdig. Denn die Grundgedanken, welche in der einen Periode, in dem einen Jahrhundert zurückgedrängt, ja vielleicht nicht einmal verstanden werden, mögen leicht in einem andern zur Herrschaft gelangen. Ihr früheres Auftreten ist gleichsam eine prophetische Erscheinung, welche eine spätere Phase der Entwickelung vorher andeutet und sozusagen vorausnimmt. Deshalb bringt ihnen denn wohl auch eine spätere Zeit das Verständnis entgegen, das die eigne ihnen versagte. Auch auf Abälard läfst sich das anwenden; einen dauernden Einfluſs auf den Gang der Entwickelung der Theologie hat er kaum geübt, jedenfalls nicht in dem Sinne, in dem er es beabsichtigte, gerade die ihm eigentümlichsten Gedanken sind von seinen Zeitgenossen nicht verstanden worden, aber es war ihnen eine Zukunft bestimmt. An Anerkennung hat es ihm jedoch auch in seiner Zeit nicht ganz gefehlt.

Über seine hohe Begabung, seine geistige Bedeutung herrschte unter den Zeitgenossen im Grunde nur eine Stimme. Von den Ergüssen begeisterter Bewunderung an bis zu den schärfsten Äuſserungen bitteren Gegensatzes geht die Anerkennung seines Talentes, namentlich seiner dialektischen Meisterschaft hindurch. Verschieden ist dagegen natürlich die Beurteilung seiner Richtung und Lehre. Den strengen Vertretern der traditionellen Theologie gilt er als schlimmster und gefährlichster Gegner. Eine ganze Reihe grundstürzender Irrlehren wird ihm schuld gegeben, alle Ketzereien früherer Jahrhunderte sind in ihm wieder erstanden. Mit dem Arius macht er Unterschiede und Abstufungen in der Trinität, mit Nestorius

scheidet er in Christo die Gottheit von der Menschheit und schliefst die Menschheit von der Gemeinschaft der Trinität aus, mit Pelagius stellt er den freien Willen höher als die göttliche Gnade. Und das ist nur weniges von vielem. Hält er doch den christlichen Glauben für eine blofse Meinung. Nichts gilt ihm das Ansehen der heiligen Lehrer. Seine Heiden, die er wie sie sind in die Kirche einführt, läfst er als Autoritäten gelten, endlich aber ist ihm die eigne Vernunft die entscheidende höchste Autorität. — Wie sehr man ihn gleichsam als Archihäretiker ansah, beweist, dafs man auch andere wesentlich verschiedene abweichende Richtungen mit ihm in Zusammenhang brachte, von seinem Einfluſs herzuleiten suchte.[1]) So betrachteten ihn freilich nicht alle Zeitgenossen. Männer von ebenfalls streng kirchlicher Richtung, aber gröfserer Unbefangenheit des Urteils, Peter von Cluny, Otto von Freising, Johann von Salisbury waren ohne seine Heterodoxieen als solche zu verkennen, doch weit entfernt davon, in ihm einen Feind des Kirchenglaubens und des Christentums zu sehen. Johann nennt ihn unsern Abälard, unsern sehr geliebten Abälard; Otto giebt sein Urteil in der Mäfsigung des Tadels gegen seine Lehrabweichungen wie in der, wiewoh lentschuldigenden, Mifsbilligung des Verfahrens Bernhards kund, Peter hat seine Verehrung und Teilnahme für ihn sowohl mit der That bewiesen, wie in seinem Briefe an Heloise und der Grabschrift, die er für ihn verfafst, ihr einen Ausdruck gegeben.[2])

Auf welcher Seite war das richtigere Urteil? Von vornher-

---

1) So Wilhelm von St. Thierry gegen Wilhelm von Conches: Biblioth. Cisterc. IV, 129, vgl. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im Mittelalter II, 7. 308.

2) Johannes Sarisb., Metalog. II, 10. 17. Otto Frising., de gestis Frid. I, 47—49. Petrus Venerab. epp. IV, 4. 21. Epitaph. bei Migne. Patrol. lat. 178, 104 sq.

ein möchte man geneigt sein, dasselbe eher bei den ruhigeren und unbefangeneren Männern als bei den Eiferern zu suchen, doch wird man darauf nicht unbedingt bauen können. Möglich wäre es ja immerhin, dafs der durch eine gleichsam instinktive Abneigung geschärfte Blick Bernhards von Clairvaux in den eigentlichen Kern der Erscheinung tiefer eingedrungen wäre, dafs er bei allen Mifsgriffen und nachweislichen Unrichtigkeiten, die sich freilich durchaus nicht in Abrede stellen lassen, ihn im ganzen doch richtiger gewürdigt hätte, als Männer die zwar ruhiger und freundlicher aber vielleicht oberflächlicher urteilten. — Man könnte meinen, dafs die Entscheidung für uns nicht allzuschwer sein dürfte, da wir der Frage unbefangener gegenüberstehen und zugleich in den erhaltenen Schriften Abälards dasselbe, ja wohl ein viel umfangreicheres Material für dieselbe besitzen, als es aller Wahrscheinlichkeit nach irgend einem einzelnen der Zeitgenossen, welche gegen Abälard oder über ihn geschrieben haben, zu Gebote gestanden hat.

Doch das Urteil der Nachwelt auf Grund der Schriften Abälards ist kaum minder zwiespältig als das seiner Zeitgenossen war. Gleich die erste, unvollständige, Ausgabe trägt diesen Zwiespalt zur Schau. Sie ist begleitet von einer apologetica praefatio von *Amboise*, welche zu einer feurigen Lobrede auf Abälard wird, deren Schlufsworte [1]) ein Verehrer Abälards aus unserm Jahrhundert, F. H. Rheinwald [2]), in seiner Vorrede

---

1) have et vale, mi Abaelarde redivive, tibi ipsi tuisque cineribus Phoenix et a veritate temporis filia in lucem erute. Hoc tibi dictum tolle memor:

At mihi quod vivo detraxerat invida turba
Post obitum duplici fenore reddet honor.

2) Es ist im folgenden nicht die Absicht, eine Übersicht der Litteratur über Abälard zu geben. Eine solche bis zum Erscheinen seines Werkes fast vollständig giebt Ch. de Rémusat, Abélard. Paris 1845, im ersten Bande p. XIII—XXII.

zu der Ausgabe der sogenannten Epitome sich wieder angeeignet hat. Zugleich aber war man genötigt, ihr an Stelle der üblichen Approbation eine lange Reihe von Censuren der Doktoren der Sorbonne über Sätze der herausgegebenen Schriften voranzustellen, und auch das konnte sie nicht vor dem Schicksal bewahren, dem index librorum prohibitorum einverleibt zu werden. In die Fufsstapfen von Amboise trat, ihn überbietend, *Gervaise*[1]) in seinem Leben Abälards; *Martene* in der Vorrede zu der Ausgabe der Theologia christiana Abälards[2]) vertritt den censierenden Standpunkt der Sorbonnisten in verschärfter Form, während *Bernhard Pez*[3]), der erste Herausgeber der Ethik, im ganzen zu einer milden Beurteilung geneigt ist, aber doch Abälards Heterodoxieen nicht glaubt in Schutz nehmen zu dürfen. Im allgemeinen lassen die römisch-kirchlichgesinnten Schriftsteller ihm seine schliefsliche Unterwerfung und seine freilich sehr fragwürdige Retraktation zu gute kommen, was jedoch eben nur seine Person, nicht seine Lehre betrifft, die Abweichungen der letzteren von der Kirchenlehre beurteilen sie verschieden, am strengsten in neuerer Zeit *Stöckl*[4]), etwas milder *Hayd*[5]), noch viel milder neuerdings *Vacandard*[6]): *Cousin* und *Rémusat* heben von einem ganz anderen Standpunkte aus das oppositionelle Element in Abälards Theologie stark hervor und zollen demselben ihre Anerken-

1) Gervaise, la vie de Pierre Abeillard etc. Paris 1720, vgl. besonders II, 145 sqq., wo er die gegen Abälard erhobenen Anklagen bespricht.

2) Thesaurus anecdotorum V, 1139 sqq.

3) Dissertatio isagogica zu dem Thesaurus anecdott. novissimus, Tom. III pars II p. XIX.

4) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1864, I, 218 ff., besonders S. 232 f.

5) H. Hayd, Abälard und seine Lehre, Regensburg 1863.

6) Vacandard, P. Abélard et sa lutte avec St. Bernard, sa doctrine, sa méthode. Paris 1881.

nung [1]). Unter den evangelischen Dogmenhistorikern haben sich am ausführlichsten Neander und Baur mit ihm beschäftigt. Der letztere hat besonders die Lehre von der Dreieinigkeit und der Versöhnung eingehend erörtert und die Differenzen mit der kirchlich geltenden Lehre hervorgehoben, er bezeichnet die verstandesmäfsig reflektierende Haltung dem Dogma gegenüber als für ihn charakteristisch und in dieser Hinsicht stellt auch er ihn mit Arius und Pelagius zusammen, seine Stellung gegenüber der Autorität als solcher, das bewufst oppositionelle kommt aber in *Baurs* Darstellung nicht ganz zu seinem Rechte (vgl. Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte II, 281). Mehr hat diese Seite *Neander* ins Auge gefafst [2]), er erkennt den nicht blofs graduellen, sondern prinzipiellen Unterschied zwischen Abälard und den meisten seiner Zeit in der Frage über Glauben und Erkennen, Vernunft und Autorität, doch glaubt auch er annehmen zu müssen, dafs Abälard nicht beabsichtigte, der Kirchenlehre seiner Zeit, viel weniger dem Christentum feindselig gegenüberzutreten. *Ritschl* hat auf Grund einer tief eindringenden Auffassung der Versöhnungslehre Abälards die bedeutsamen positiven Momente derselben zur Geltung gebracht [3]), doch hatte er keinen Anlafs auf die Theologie Abälards im übrigen näher einzugehen.

---

1) Rémusat, in dem erwähnten Werk Livre III. de la théologie d'Abélard II, 551 bemerkt, Abälard könne in gewissem Sinne: mériter, soit comme éloge, soit comme blâme, le titre de génie révolutionnaire (den Cousin, ouvrages inédits d'Ab. introd. p. V ihm beilegt). Ses doctrines le sont moins que sa méthode, le mouvement de son esprit est plus hardi que ses conclusions. Mais cependant celles-ci sont en général dans le sens de la liberté de penser etc.

2) Am ausführlichsten handelt er von Abälards Theologie in der Monographie: Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. 2. Aufl. Hamburg 1848. S. 163—295.

3) A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 2. Aufl. Bonn 1882. I, 48 ff.

Dagegen hat nun *Reuter* [1]) die von Ritschl bestrittene Ansicht mit ausführlicher Begründung und in weitergehendem Maſse als irgend einer der früheren Beurteiler geltend gemacht. Die Bestimmung des Werkes, in welchem er von Abälard handelt, der Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, bringt es mit sich, daſs er von vornherein das aufklärerische Element in Abälards Denken eigens ins Auge faſst. Gerade in diesem glaubt er aber auch den Aufschluſs über die ganze Theologie Abälards gefunden zu haben. Jede Autorität sei ihm verhaſst, die Vernunft allein gelte ihm als Quelle und Richterin des Erkennens auch auf dem religiösen Gebiete, daher sei ihm auch nur die natürliche Religion, wie sie die Aufgeklärten unter Heiden, Juden und Christen zu allen Zeiten besessen haben, die wahre Religion, während alles Statutarische, Satzungsmäſsige, möge es Lehre oder Lebensordnung betreffen, nur für die Menge einen Wert besitzt und für den Weisen nur soweit Geltung hat, als es wohlgethan ist, sich den Volksmeinungen zu accommodieren. Den vollsten und klarsten Ausdruck habe diese seine Ansicht in dem „Dialog" gefunden, dessen Tendenz es sei, nicht zwischen den positiven Religionen zu entscheiden, sondern dieselben ihre höhere Einheit in der natürlichen Religion finden zu lassen. „Die wahre Religion ist vorhanden", so faſst er die Summe der Gedanken jener Schrift zusammen, „aber nicht empirisch in einer der vorhandenen, geschichtlich ausgeprägten Religionen zu finden. Versteht man unter Christentum das katholische mit seinen starren positiven Dogmen ....., so muſs geurteilt werden, es habe keinen höheren Wert als das statutarische Judentum. Ein Abfall von diesem zu jenem wäre ein Akt der Selbsttäuschung, Bestäti-

1) H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter. Berlin 1875. I, 185 ff.

gung der Vorurteile der Sekten. Die wahre Religion ist die Religion des Sittengesetzes, der Humanität. Und zu dieser bekennt man sich nicht infolge des Austritts aus dem Verbande der positiven Religionen; man gehört ihr an als Jude, als Christ, als konfessionsloser Freidenker.“ Allerdings sei der „Dialog“ negativ in einem Grade wie keine andere Schrift Abälards, aber doch sei er keine Anomalie in der Reihe seiner Schriften, dieselben Grundgedanken finden sich auch anderwärts, wenngleich weniger durchsichtig, ausgeprägt. So sucht denn Reuter in Abälards Behandlung verschiedener Lehren, von der Offenbarung, dem Wunder, der Person Christi, der Versöhnung das auflösende, verflüchtigende Verfahren nachzuweisen. Doch sieht er sich veranlafst hier eine gewisse Restriktion zu machen. Die negative Tendenz sei nicht als die ausschliefsliche, mit Bewufstsein und Konsequenz überall verfolgte anzusehen. Ganz habe er sich doch dem Eindrucke, den der Kirchenglaube auch auf ihn innerlich machte, nicht entziehen können; er habe Momente erlebt, in welchen sich ihm die Einsicht in das eigentümliche Wesen der Religion verdeutlichte, er habe momentan das Bedürfnis empfunden, die Selbstgewifsheit des Glaubens anzuerkennen, wiewohl nicht vermocht, demselben wissenschaftlich gerecht zu werden. Deshalb mache seine Behandlung der Lehren z. B. vom Wunder, von der Person Christi, den Eindruck des Widersprechenden, des Verwirrenden, und man irre, wenn man glaube, diese Widersprüche lösen zu können. Man müsse anstatt ihm eine sichere Folgerichtigkeit des Denkens zuzuschreiben, vielmehr das Unstäte und Bewegliche in ihm in Anschlag bringen. Ungeachtet man von einer gewissen Einheit der Tendenz reden könne, sei dennoch der Verfolg derselben kein unbedingt beharrlicher gewesen.

Eine solche Einschränkung, die Annahme einer solchen Duplicität, ist freilich unumgänglich notwendig, wenn die Be-

hauptung einer dem Christentum negativ gegenüberstehenden Tendenz Abälards irgendwie soll aufrecht erhalten werden können. Denn zu zahlreich, zu bestimmt und nach dem ganzen Eindrucke, den sie machen, zu aufrichtig sind doch diejenigen Äufserungen desselben, in denen er sich zu Grundwahrheiten der christlichen Religion, die keineswegs Bestandteile der natürlichen bilden, vor allem zu der, dafs in Christo allein das Heil zu finden sei, bekennt, als dafs man ihm die ***beharrlich verfolgte*** Tendenz, das Christentum zu untergraben, auch nur mit einem Schein des Rechtes beilegen könnte. Mufs das aber zugestanden werden, so erhebt sich sofort die Frage: ist es denn notwendig, eine solche Tendenz überhaupt, wenn auch nicht als konsequent verfolgte, bei ihm anzunehmen? Oder erklären sich die Widersprüche, die sich allerdings unleugbar vorfinden und die sich bei eingehender Untersuchung seiner Gedanken in der That nur zum Teil, nicht vollständig, auflösen, vielleicht auf andere Weise? Verhält es sich nicht vielleicht vielmehr so, dafs nicht blofs eine gewisse, sondern eine wirkliche Einheit der Tendenz vorhanden, dafs aber die wissenschaftliche Durchführung derselben eine unvollkommene ist, und dafs eben hieraus jene Widersprüche sich ergaben? Dann würde die Tendenz freilich nicht die gewesen sein, das Christentum in die natürliche Religion aufzulösen, sondern etwa die wesentlichen Momente der christlichen Religion vor der Vernunft in der Weise zu rechtfertigen, dafs sie zwar nicht aus derselben hergeleitet werden, dafs aber doch nachgewiesen wird, wie sie von derselben, ohne dafs sie sich selbst aufzugeben brauchte, angenommen werden können. — Jedenfalls werden den unzweideutigen Erklärungen gegenüber, welche das Heil an die Person Christi binden, starke Beweisgründe notwendig sein um darzuthun, dafs die Tendenz Abälards im Grunde eine diesem Bekenntnis grade entgegengesetzte gewesen sei.

Solche glaubt nun Reuter allerdings auch gefunden zu haben. Die geheime, auf Zersetzung des ganzen Dogmas abzielende Richtung, welche die Spürkraft des Abtes von Clairvaux gewittert, sei als echt Abälardeisch, seitdem wir „das Gespräch" kennen, urkundlich nachzuweisen. Es ist in der That doch geeignet, einiges Bedenken zu erwecken, dafs der entscheidende Beweis sich gerade aus dem „Gespräch" ergeben soll — einer Schrift, deren Tendenz ihrer ganzen Anlage nach sich erst am Schlusse klar herausstellen könnte, und von der uns doch der Schlufs und ein wahrscheinlich beträchtlicher Teil der ganzen Erörterung fehlt, so dafs man zur Beurteilung derselben sich auf ein hypothetisches Verfahren angewiesen sieht. Zwar sucht Reuter zu zeigen, dafs und warum Abälard die Schrift nicht vollendet habe und nicht habe vollenden können, aber dies ist doch selbst wieder nur eine Hypothese. Verstärkt wird jenes Bedenken durch die Art, in der Reuter den vorhandenen Teil des Dialogs verwertet. Eigenes Räsonnement und Konsequenzen, die er aus Worten Abälards zieht, gehen mit dem, was dieser wirklich sagt, fast ununterscheidbar ineinander, und sieht man genauer zu, so zeigt sich, dafs er diejenigen Behauptungen des Verfassers, auf welche er das gröfste Gewicht legt, meist zwischen den Zeilen gelesen hat. Nun läfst sich freilich sagen, dafs Gründe vorlagen, welche Abälard bestimmen konnten, seine Ansichten nicht in klaren Worten auszusprechen, dafs also die Berechtigung, zwischen den Zeilen zu lesen, vorhanden sei. Man kann das zugestehen, dann aber wird doch immer aus dem Zusammenhange, aus der Vergleichung ähnlicher Stellen u. s. w., die über den Wortlaut weit hinausgehende Deutung sich einigermafsen müssen nachweisen lassen. Dieser Nachweis fehlt sehr häufig, ja nicht selten steht die von Reuter gegebene Deutung einzelner Sätze, wenn sie an sich möglich ist, doch gerade mit dem Zusammenhange,

in dem sie sich finden, im Widerspruche. Wir werden nicht unterlassen, in eingehender Erörterung des Dialogs die Belege hierfür beizubringen, hier war zunächst nur notwendig, darauf hinzuweisen, dafs es doch zweifelhaft ist, ob Reuters Darstellung der Gedanken Abälards ebenso richtig sei, wie sie ohne Zweifel scharfsinnig und geistvoll ist.

Ob also bei Abälard eine negative, auf Untergrabung der wesentlichen Grundlagen des Christentums gerichtete Tendenz vorhanden ist, das wird als etwas in Frage Stehendes anzusehen sein. Nicht ebenso die kritische Tendenz seiner Schriften, d. h. das Bestreben die geltende Lehre wissenschaftlich zu untersuchen, in vielen mehr oder minder wichtigen Punkten auf ihre Berechtigung zu prüfen, beziehungsweise sie mit Gründen, welche aus dem natürlichen Denken entnommen sind, zu bestreiten. Diese Tendenz halte ich für zweifellos und eben in ihr sehe ich den nicht blofs graduellen, sondern specifischen und prinzipiellen Unterschied zwischen Abälard und Anselm. Wenn Anselm einmal von den Glaubenswahrheiten als solchen absehen und eine wissenschaftliche Untersuchung rein von dem Boden des vernünftigen Denkens aus anstellen will, so ist das eben ein künstlich eingenommener Standpunkt. Seine eigne Überzeugung ist von den Ergebnissen dieses Denkens nicht bedingt; so weit sie in Betracht kommt, kennt er ein solches von den Voraussetzungen der überlieferten Lehre unabhängiges Denken überhaupt nicht, und ist weit davon entfernt, ihm ein Recht zuzugestehen. Abälard kennt es, hat sich viel in demselben bewegt, und gesteht ihm ein Recht, auch für die Überzeugung, zu — wie weit, das kann hier noch nicht entschieden werden. Die Frage aber ist: haben für Abälard die Resultate dieses Denkens allein Gültigkeit, so dafs er von der christlichen Lehre nur das gelten läfst, was sich aus der allen Menschen gemeinsamen Vernunft ergiebt, d. h. das was die natür-

liche Religion ausmacht und von rationalistischem Standpunkte aus auch als Kern der übrigen positiven Religionen angesehen wird, oder macht er, wie ich annehme, den Versuch zwischen den Ansprüchen und Ergebnissen des natürlichen Denkens und den positiven Grundlagen des Christentums eine Vermittelung zu finden. Verhält es sich so, so wird ferner zu untersuchen sein, in welcher Weise sich für ihn diese Vermittelung vollzieht, wobei denn zugleich notwendig der Beurteilung unterliegt, wie weit dieselbe eine in sich konsequente ist. Auch Anselm, auch Thomas von Aquino und andere Scholastiker haben ja eine solche gewollt. Aber wenn Abälard dem voraussetzungslosen oder, richtiger gesagt, dem noch nicht von den Voraussetzungen des christlichen Glaubens ausgehenden Denken ein ganz anderes Recht zugesteht als diese Theologen, so wird auch die Vermittelung, die er anstrebt, eine wesentlich andersartige sein als die von ihnen versuchte. Auch sie wird mit Erscheinungen späterer Perioden Analogieen bieten, welche wir in der Lehre jener Männer nicht finden. Gerade hierin liegt das besondere Interesse, das die Theologie Abälards gewährt, und die eigentümliche Stellung, welche sie in der Geschichte der Theologie einnimmt. Nicht nur eine erst viel später zur Entwickelung kommende wissenschaftliche Opposition gegen die überlieferte Theologie findet sich bei ihm vorgebildet, sondern in gewissem Maſse auch die jener Opposition folgenden Versuche, für die Vermittelung des christlichen Glaubens mit den berechtigten Ansprüchen des auf Vernunft und allgemeiner Erfahrung ruhenden Denkens eine neue Grundlage zu gewinnen.

Die Beantwortung dieser Fragen bildet die eigentliche Aufgabe der vorliegenden Schrift. Um bei derselben gründlich zu Werke zu gehen, werden wir uns nicht darauf beschränken dürfen, diejenigen Stellen, welche für jene Fragen von direktem Belange sind, zum Gegenstande der Besprechung zu machen,

sondern werden die ganze Theologie Abälards ins Auge zu fassen haben, da nur in diesem Zusammenhange alles Einzelne in das rechte Licht treten kann. Erst wenn wir Abälards Behandlung der verschiedenen Lehrpunkte nach Inhalt und Form kennen gelernt haben, werden wir die Grundlage besitzen, auf welcher wir in der Schlufsbetrachtung den Charakter seiner Theologie genauer werden bestimmen können. Dafs wir der theologischen Untersuchung eine Übersicht über das Leben, die Studien und die Schriften Abälards vorausstellen, wird ebensowenig einer besonderen Rechtfertigung bedürfen, wie, dafs wir eingehendere Erörterungen über mehrere Schriften Abälards, welche bestimmt sind, gewisse Annahmen über Authentie, Abfassungszeit, gegenseitiges Verhältnis derselben ausführlich zu rechtfertigen, den Beilagen zuweisen, um den Umweg zu dem eigentlichen Gegenstande nicht zu grofs werden zu lassen.

II.

ABÄLARDS LEBEN, STUDIEN UND SCHRIFTEN.

ABÄLARDS LEBEN.

Der folgende Überblick der Lebensgeschichte Abälards hat nicht die Bestimmung alles biographische Detail festzustellen oder auch nur zu erwähnen, aber auch nicht blofs sein Leben in den Hauptzügen zu vergegenwärtigen, sondern namentlich auf diejenigen Momente in demselben aufmerksam zu machen und sie zum Teil genauer zu bestimmen, welche für das Verständnis seines Charakters und seiner Schriften, und damit auch in gewissem Masse seiner Lehre, in Betracht kommen.

Die Hauptquelle für Abälards Leben ist die von ihm selbst verfafste *Historia calamitatum suarum*; Notizen aus Briefen, die von ihm oder an ihn geschrieben sind, wie aus einigen gleichzeitigen oder den nächsten Jahrzehnten nach seinem Tode angehörigen Schriften bieten Ergänzungen, doch in verhältnismäfsig geringer Ausdehnung. Diese Dürftigkeit anderweitiger Nachrichten ist um so mehr zu bedauern als jene Hauptquelle, namentlich was die Beurteilung von Personen und Verhältnissen betrifft, nicht als ganz zuverlässig gelten kann, nicht nur weil Abälard von Eitelkeit und Selbsttäuschung nicht frei war, sondern auch weil sie kein unbefangenes Selbstbekenntnis, sondern mit bestimmter Tendenz geschrieben ist. Da wir jedoch die Angaben und Urteile derselben nur in sehr geringem Mafse

zu controlliren im Stande sind, so bleibt uns nichts übrig als ihr mit einigem Mifstrauen zu folgen[1]).

Petrus Abälard war der Sohn eines Ritters, *Berengar*, des Herrn des Flecken *le Pallet* (*Palatium*, *Palets*) in der Bretagne[2]), einige Meilen östlich von Nantes, geboren 1079[3]). In seinem elterlichen Hause scheint kirchliche Frömmigkeit in den damals üblichen Formen geherrscht zu haben — seine Eltern sind nachmals Beide in das Kloster gegangen, seine Geschwister haben mit Abälards eigener Stiftung St. Paraklet in naher Verbindung gestanden. Vielleicht war es doch auch dieser Einfluſs, der ihn selbst bei aller Freiheit des Denkens wie bei allen Verirrungen seines Lebens niemals die Grundlagen des christlichen Glaubens aufgeben lieſs. So tiefe religiöse Eindrücke wie Monnika, Makrina, Aleth vermochte Abälards Mutter *Lucia* freilich nicht zu machen oder sie fand wenigstens bei ihrem Sohne, obwohl er mit inniger Liebe an ihr hing[4]), nicht die Empfänglichkeit eines Augustin, Gregor oder Bernhard. Obwohl Erstgeborner, entsagte er aus Liebe zu dem

1) Die beste neuere Biographie Abälards giebt Rémusat in dem schon angeführten Werke Vol. I Livre I. Vie d'Abélard. Aus älterer Zeit ist die ausführlichste die von Gervaise, la vie de Pierre Abeillard, abbé de St. Gildas, et celle d'Héloise son épouse. 2. voll. Paris 1720. Von diesem Werke urteilt Rémusat a. a. O. I p. XIX mit Recht: le récit est fait avec soin, même avec assez d'exactitude quant aux faits essentiels, mais enjolivé de détails romanesques. Solche romanhafte Ausschmückungen sind auch von andern aus Gervaise übernommen worden.

2) Näheres über seinen Geburtsort und seine Familie bei Rémusat I, 1 ff.

3) Das Geburtsjahr ergiebt sich daraus, daſs er im Jahr 1142, im 63. Lebensjahre, gestorben ist, s. die Anmerkungen von André Duchesne zu der Historia calam., not. 53, bei Cousin, P. Abaelardi opera I, 71.

4) Hist. cal. cap. 2 p. 7 in.: carissima mihi mater Lucia repatriare me compulit.

Studium der Waffenübung und überliefs sein Erbrecht den Brüdern um sich ganz der Wissenschaft zu widmen. Noch sehr jung wurde er Schüler *Roscellins* zu Locmenach bei Vannes [1]), hörte dann an verschiedenen Orten Lehrer der Dialektik und begab sich darauf nach Paris. Paris erfreute sich schon damals des Ruhmes, einer der vornehmsten Sitze wissenschaftlicher Studien zu sein. Zwar verging noch über ein Jahrhundert bevor aus dem Zusammenschlufs der verschiedenen Schulen die für das spätere Mittelalter so wichtige Pariser Universität sich bildete, aber schon blühten solche Schulen zu Notredame (die Kathedralschule), Saint Germain des Prés und Sainte Geneviève, schon strömten die Lernbegierigen nicht blofs aus Frankreich, sondern auch aus Deutschland, England, Italien hier zusammen [2]). Unter den Pariser Lehrern aber war gegen Ende des 11. Jahrhunderts der angesehenste *Wilhelm von Champeaux,* einer der Archidiakonen der Pariser Diöcese und Scholastikus, d. h. Vorsteher der Kathedralschule [3]). Bei

1) Roscellini *epist. ad Abaelardum* bei *Cousin*, opp. Abael. II, 794. Turonensis ecclesia vel Locensis ubi ad pedes meos magistri tui discipulorum minimus resedisti. Auch Otto Frising. de gestis Friderici I, 47 nennt Abälard einen Schüler Roscellins. Demnach ist auch in der Stelle der Dialektik Abälards (Cousin ouvrages inédits d'Abélard p. 471) fuit magistri nostri *Ros.* tam insana sententia, ohne Zweifel *Ros⟨cellini⟩* zu ergänzen.

2) Vergleiche Léon Maître, les écoles épiscopales et monastiques p. 99 sq., 143 sqq.

3) E. Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle. Paris 1867,* nimmt ihn mit Recht gegen harte Urteile in Schutz, weifs aber auch vieles zu seinem Ruhme zu sagen, wofür die geschichtlichen Beweise fehlen. Später, als Bischof von Chalons s. M. wurde Wilhelm väterlicher Freund Bernhards von Clairvaux s. *Vita Bernh. prima I, 7, 31. 32. 37* (M. 185, 245 sqq.). Über ihn als Gründer des Kanonikerstiftes St. Victor s. Michaud p. 239 ff.; vgl. auch Hildeberti Turonens. ep. 1 (M. 171, 141 sqq.). Über seine Schriften vgl. aufser Michaud noch Cousin, ouvr. inéd. d'Abélard, append. III p. 625—627;

ihm machte Abälard ein vollständigen Kursus der Dialektik durch. Bald fühlte der Schüler den vorkommenden wissenschaftlichen Fragen sich in dem Maſse gewachsen, daſs er dem Lehrer zu opponieren anfing und demnächst selbst Vorlesungen über die Dialektik zu eröffnen begann. Da man ihm in Paris Schwierigkeiten in den Weg legte, so lehrte er zuerst in Melun, dann um der Hauptstadt näher zu sein, in Corbeil. Geschwächte Gesundheit nötigte ihn jedoch, seine Heimat wieder aufzusuchen und erst nach einigen Jahren kehrte er wieder nach Paris zurück. Wilhelm hatte inzwischen den Stand eines regulierten Kanonikers angenommen, und das Stift St. Victor bei Paris gegründet, übte aber seine Lehrthätigkeit auch jetzt noch in der früheren Weise. Abälard setzte sich abermals zu seinen Füſsen[1]), jetzt um Rhetorik zu hören, bald aber trat er als offener Gegner desselben in der Dialektik auf und zwang ihn, wie er erzählt, durch siegreiche Widerlegung zu einer wesentlichen Abänderung seiner Lehre, welche seinem wissenschaftlichen Ansehen einen Stoſs gab und eine beträchtliche Verminderung seiner Zuhörerschaft herbeiführte. Wilhelm zog sich jetzt für eine Zeitlang von dem Treiben der Hörsäle zurück, dem Abälard aber wuſste er das Lehren an der Kathedralschule durch unmöglich zu machen, daſs er dem Magister, als dessen Stellvertreter jener fungierte, die Licenz entzog. Wil-

---

die einzige sichere Quelle für seine Theologie sind die von Ravaisson in einem aus Clairvaux stammenden, jetzt zu Troyes befindlichen Manuskripte entdeckten 42 Fragmente oder kurzen Abhandlungen, von denen Michaud an mehreren Orten und G. A. Patru, Willelmi Campellensis de natura et de origine rerum placita. Paris 1847 einiges mitgeteilt haben.

1) Von einer Abbitte Abälards und einer förmlichen Aussöhnung zwischen ihm und Wilhelm (s. Liebner, Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, Leipzig 1832, S. 13) ist in den Quellen nichts zu finden.

helm erscheint in seinem Verhältnis zu Abälard in sehr ungünstigem Lichte, aber wir müssen uns erinnern, dafs wir diese Dinge ausschliefslich aus Abälards Darstellung, die noch dazu in sehr bitterer Stimmung geschrieben ist, kennen; es wäre ungerecht, sich danach ein Urteil über Wilhelms Charakter zu bilden. Abälard ging nun abermals nach Melun, kehrte aber bald nach Paris zurück und lehrte nun in Mont Ste. Geneviève aufserhalb der Stadt; er erfreute sich jetzt einer Periode ungestörter Lehrthätigkeit, welche durch die häufigen Disputationen, welche zwischen den Schülern Wilhelms und Abälards stattfanden, einen doppelt belebten Charakter erhielt[1]). Um das Jahr 1113[2]) riefen ihn Familienverhältnisse nach seiner Heimat zurück, da nachdem der Vater schon früher Mönch geworden war, nun die Mutter Lucia den Schleier zu nehmen im Begriff stand. Nach seiner Rückkehr begab er sich nach *Laon* um theologische Studien zu betreiben; Näheres über die Motive zu diesem Entschlufse enthält seine Selbstbiographie nicht. Dafs es aber, wenn auch längere Zeit hindurch noch die Philosophie der Hauptgegenstand seines Interesses blieb, doch ein innerer Zug war, der ihn zur Theologie führte, das beweist der nachhaltige Ernst, mit dem er später sich diesem Studium zugewandt hat.

1) *Histor. calam. p. 6* post reditum vero magistri nostri ad urbem, quos conflictus disputationum scholares nostri tam cum ipso quam cum discipulis ejus habuerint, et quas fortuna eventus in his bellis dederit nostris, imo mihi ipsi in eis, te quoque res ipsa jamdudum edocuit. Illud vero Ajacis et temperantius loquor et audacter proferam: si quaeritis hujus fortunam pugnae, non sum superatus ab illo (Ovid. Metam. 13, 89). Quod si ego tacerem res ipsa clamat, et ipsius rei finis indicat.

2) Die Zeitbestimmung ergiebt sich daraus, dafs bei Abälards Rückkehr aus der Bretagne, wo er sich, wie es scheint, nicht sehr lange aufgehalten hatte, Wilhelm von Champeaux bereits Bischof von Chalons war. Der Vorgänger desselben, Hugo, ist am 20. Mai 1113 gestorben (s. Gallia christiana IR. 876).

In Laon lehrten damals die beiden Brüder *Anselm* und *Radulf*, von denen der erste der bedeutendere oder doch der berühmtere war. Er hatte seine Studien unter Anselm, dem späteren Erzbischof von Canterbury, zu Kloster Bec gemacht, dann gegen Ende des 11. Jahrhunderts in Paris gelehrt, war darauf nach seiner Vaterstadt Laon zurückgekehrt und verwaltete hier die Ämter des Dekans und Scholastikus während er, um seine Lehrthätigkeit nicht aufgeben zu müssen, die bischöfliche Würde ausschlug. Selbst ängstlich besorgt, die Linie der Orthodoxie inne zu halten [1]), galt er als hohe theologische Autorität und wurde zu der Zeit, in der Abälard studierte, wie ein Altmeister der Theologen verehrt [2]). Sein Name erfreute wie der seines Bruders sich noch Jahrzehnte nach ihrem Tode eines hohen Ansehens [3]); seine Scholien zur Vulgata (*glossa interlinearis*) sind Jahrhunderte hindurch in allgemeinem Gebrauche geblieben. Abälard fand den Ruf, in dem Anselm stand, nicht begründet; er habe es vortrefflich verstanden, Worte zu machen, aber die Gedanken haben ihm gefehlt, und wer ihm Fragen vorlegte, sei nicht klüger wegge-

1) Siehe *Historia pontificalis cap. 8* in Mon. Germ. script. XX, 523.

2) Abaelard, *Hist. calam. cap. 2* in hac lectione (der Theologie) Anselmus Laudunensis maximam ex antiquitate auctoritatem tunc tenebat. — Anselms Gegner, Rupert von Deutz, sagt von ihm *de omnipotent. Dei cap. 26* (M. 170, 476) ille cujus fides et scientia prae caeteris bono hactenus cum odore in Christi ecclesia fructificat Laudunensis Anselmus.

3) Johannes Sarisber., *Metalog. I, 5* führt unter den Anmafsungen seines Cornificius auch an: obfuscare nititur splendidissima lumina Galliarum, Lauduni gloriam, fratres theologos Ansellum (*so* nennt ihn auch *die Handschrift der Hist. pontif. a. a. O*) et Radulfum, quorum memoria in jucunditate et benedictione est, quos nemo laceravit impune et qui solis displicuerunt haereticis aut flagitiorum turpitudine obvolutis. Hugo Metellus, *ep. 4 ad Innocent. II* (M. 188, 1271): mortuo Anselmo Laudunensi et Guilelmo Catalaunensi ignis verbi Dei in terra defecit.

gangen als er gekommen war; wie der Feigenbaum, den Christus verfluchte, habe er nur Blätter aber keine Früchte getragen. So hielt es denn Abälard bald nicht mehr für nötig, seine Vorlesungen zu besuchen, desto schneller fühlte er aber auch hier sich getrieben, die Rolle des Schülers mit der des Lehrers zu vertauschen. Der unmittelbare Anlafs dazu war ein zufälliger; im Gespräche mit andern Studierenden hatte er seine Verwunderung ausgesprochen, dafs man um die heilige Schrift zu verstehen, aufser den gewöhnlichen Glossen noch eines besonderen Unterrichtes, also einer Auslegung der Auslegung zu bedürfen meine, während doch die Schriften für sich dem gehörig Gebildeten verständlich sein sollten. Man nahm ihn beim Worte, und er erbot sich, über ein besonders schwieriges Buch — den Propheten Ezechiel — sogleich Vorlesungen zu halten. Schon am folgenden Tage eröffnete er sie und setzte sie unter steigendem Beifall der Zuhörer fort. Sowohl Abälards Verhalten, wie die Art, in der er davon erzählt, macht zunächst einen für ihn nicht günstigen Eindruck [1]), — Selbstüberschätzung und eine Eitelkeit, der auch das Auslegen der heiligen Schrift zu ihrer Befriedigung dienen mufs, scheinen sich darin auszusprechen. Dennoch mufs auch eine andere Seite der Sache hervorgehoben werden — die richtige Einsicht, dafs der Text selbst für den, der ihn zu lesen versteht, sich auslegen mufs und dafs die wahre Auslegungskunst darin besteht, den Text richtig zu erläutern. Seine Erklärung des Ezechiel ist nicht

1) *Histor. calam. cap. 3 p. 8.* . . . Assumpto itaque expositore (d. i. der sogenannten glossa ordinaria des Walafrid Strabo) statim in crastino eos ad lectionem invitavi. Qui invito mihi consilium dantes, dicebant ad rem tantam non esse properandum, sed diutius in expositione rimanda et firmanda mihi hanc inexperto vigilandum. Indignatus autem respondi non esse meae consuetudinis per usum proficere sed per ingenium; atque adjeci me vel penitus desiturum esse vel eos pro arbitrio meo ad lectionem accedere non differre.

erhalten, aber seine uns vorliegenden exegetischen Arbeiten unterscheiden sich nach dieser Seite hin in der That vorteilhaft von denen der meisten Zeitgenossen. Dafs man aber in Laon das kecke Unternehmen des angehenden Theologen nicht mit günstigen Augen ansah, ist begreiflich. Anselm, von zwei Neidern Abälards, Lotulf und Alberich, wie dieser annimmt, getrieben, erklärte, die Verantwortlichkeit nicht tragen zu können, wenn Abälard, in der Theologie noch unerfahren, durch irrige Lehren Anstofs geben sollte, und untersagte ihm das Lesen. Empört darüber kehrte dieser nach Paris zurück, es gelang ihm jetzt einen Lehrstuhl (an der Kathedralschule?) zu erhalten, den er einige Jahre ungestört inne hatte. Er gab hier die in Laon begonnenen Glossen zum Ezechiel heraus und erwarb sich dadurch den Ruf, für die Theologie die gleiche Begabung zu besitzen wie für die Philosophie. Seine Lehrthätigkeit gehörte beiden Gebieten an und brachte ihm ebensoviel Ruhm wie Gewinn. Die glänzendste Laufbahn schien vor ihm zu liegen. Aber Hochmut und Sinnlichkeit gewannen jetzt gänzlich die Oberhand in ihm.[1]) Da machte eine von ihm selbst verschuldete Katastrophe allen seinen Plänen ein Ende.

---

1) *Histor. calam. cap. 5 p. 9* ... scholae nostrae vehementer multiplicatae quanta mihi de pecunia lucra, quantam gloriam compararent, ex fama te quoque latere non potuit. Sed quoniam prosperitas stultos semper inflat, et mundana tranquillitas vigorem enervat animi et per carnales illecebras facile resolvit, cum jam me solum in mundo superesse philosophum aestimarem ... frena libidini coepi laxare, qui antea vixeram continentissime. — Dafs Abälard von seinen Erfolgen nicht zu viel sagt, zeigt das Schreiben des Fulco von Deuil (Cousin opp. Ab. I, 703) affluentissime tibi paulo ante mundi hujus gloria blandiebatur. .... Roma suos tibi transmittebat alumnos. .... Anglorum turbam juvenum mare interjacens et undarum procella terribilis non terrebat. .... Pictavi, Wascones et Hiberi, Normannia, Flandria, Teutonicus et Suevius tuum colere ingenium, laudare et praedicare assidue studebat.

Abälard lernte *Heloise*, die Nichte eines Pariser Kanonikers, Fulbert, ein siebzehnjähriges Mädchen von ungewöhnlicher Begabung kennen, und wurde von leidenschaftlicher Liebe zu ihr ergriffen. Er wufste es zu veranstalten, dafs Fulbert ihn zum Lehrer derselben annahm, und bald genug fand seine Liebe Erwiderung. Er mifsbrauchte das unbedingte Vertrauen, das Fulbert in ihn setzte, auf schmähliche Weise und verführte Heloise. Der Zorn Fulberts schien dadurch, dafs Abälard sich mit ihr verheiratete, zwar beschwichtigt zu sein, bald aber wurde sein Argwohn wieder rege und ungeachtet der vorhergegangenen feierlichen Versöhnung liefs er jetzt Abälard hinterlistig überfallen und grausam verstümmeln. Überwältigt von Schmerz und Scham beschlofs Abälard in ein Kloster zu gehen, nachdem er Heloise genötigt, ein Gleiches zu thun. Sie nahm den Schleier zu *Argenteuil*, wo sie erzogen worden war, er wählte das vornehmste Kloster des Landes, *St. Denis*.[1] Beide blieben sich aber Zeit ihres Lebens in unwandelbarer Treue zugethan[2], und diese Treue, die für das ideale Element

1) Vgl. aufser Abälards Bericht, histor. calam. cap. 6 und 7, die Briefe Abälards und der Heloise int. epp. Abael. 2—6, Roscellins oben angeführten Brief und das Schreiben des Fulco von Deuil an Abälard; das letztere hat wegen der darin enthaltenen scharfen Urteile über die römische Kurie Migne p. 371 sqq. unvollständig mitgeteilt! Bei Amboise (p. 217—223) und Cousin (I, 703—707) ist es vollständig zu lesen.

2) Die Bemerkung Rémusats zu der Überschrift von ep. 6: Domino specialiter sua singulariter „..... elle le lui dit avec les formes de la dialectique .... à Dieu spécialement, à lui singulièrement. Ce qui signifie en bonne logique, à Dieu par l'espèce, à lui comme individu; et ce qui se dirait en sens inverse aujourd'hui: La religieuse est à Dieu, la femme est à toi" ist ingeniös; aber nicht richtig, denn mit Domino ist natürlich Abälard gemeint, sonst müfste es nachher nicht *sua*, sondern *tua* heifsen; „Domino specialiter" ist gleich: ei qui mihi specialiter Dominus est, und an die technische Bedeutung von specialiter und singulariter ist nicht zu denken.

des Verhältnisses Zeugnis ablegt, kann mit manchen unschönen Zügen aussöhnen, welche in den Briefen mit einer für modernes Gefühl befremdlichen Offenheit dargelegt sind. Abälards Verhalten hat meist die verdiente strenge Beurteilung erfahren, Heloise erscheint edler und liebenswürdiger als er; ohne Zweifel gebührt ihr eine Stelle unter den Heroinnen der Liebe, aber vielfach ist sie in ungemessener Weise glorificiert worden. Hat doch ein sonst so besonnen urteilender Mann wie Rémusat sich soweit vergessen können, sie die Erste unter den Frauen zu nennen!

Die Zeit des Eintrittes Abälards in das Kloster läfst sich nicht genau bestimmen. Da aber einerseits zwischen seinem Aufenthalt in Laon im Jahre 1113 oder 1114 und seinem Eintritte einige Jahre liegen müssen, und er andrerseits schon vor der Synode zu Soissons im Jahre 1121 als Mönch bereits wieder eine bedeutende Lehrthätigkeit geübt und Schriften verfafst hatte, so wird sich das Jahr 1118 oder 1119 mit Wahrscheinlichkeit annehmen lassen.

So war Abälard Mönch geworden, nicht von innerem Verlangen getrieben, sondern genötigt durch das Gefühl der Unmöglichkeit nach dem Zusammenbrechen seiner Aussichten und Hoffnungen noch länger in den bisherigen Verhältnissen zu bleiben. Ohne Zweifel hat diese äufsere Katastrophe auch in seinem Seelenleben eine Wandlung hervorgebracht; der heitere Weltsinn, in dem er bisher dahingelebt, war gebrochen, ein gröfserer Ernst war ihm aufgenötigt, aber auch ein Element der Bitterkeit war in seine Seele eingezogen, das durch die schweren Erfahrungen anderer Art, die er noch machen sollte, fortdauernde Nahrung erhielt. Dafs er aber einen ganz neuen Sinn angenommen, dafs er Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung gelernt hätte, dafür sprechen seine späteren Selbstbekenntnisse nicht.

St. Denis stand damals unter dem alten Abte *Adam*, der sich keines besonders guten Rufes erfreute, die Zucht war völlig verfallen und Abälard fand Anlafs genug zum Tadel, mit dem er denn auch nicht zurückhielt.[1]) Um so lieber gestattete man ihm, St. Denis selbst mit einem der Abtei angehörigen kleineren Ordenshause, einer Cella, zu vertauschen, und dort, da die lernbegierigen Schüler ihn dazu drängten, Vorlesungen zu eröffnen. Auch hier las er über Philosophie und Theologie[2]) und fand so grofsen Zulauf, dafs der Neid der andern Magister erregt wurde und man dahin intriguirte, dafs ihm die Abhaltung von Vorlesungen verboten werde. In dieser Zeit gab er sein erstes gröfseres theologisches Werk, eine ausführliche Behandlung der Trinitätslehre heraus. Es war seine Absicht, die in jener Zeit neuerdings lebhaft erörterten Schwierigkeiten dieser Lehre zu lösen und sie dem Verständnisse näher zu bringen. Das Werk fand bei Abälards Schülern grofsen Beifall, hatte aber für ihn selbst neue Verwickelungen zur Folge. Er war der Meinung gewesen, als Vertreter der Orthodoxie, besonders gegen seinen alten Lehrer Roscellin, sich ein besonderes Verdienst erworben zu haben. Roscellin beschuldigte seinerseits wieder

---

1) *Hist. calam. cap. 8* (Cous. I, 17) erat autem abbatia illa nostra, ad quam me contuleram, secularis admodum vitae atque turpissimae. Cujus abbas ipse quo caeteris praelatione major tanto vita deterior atque infamia notior erat. Dafs Abälards Urteil über den Zustand von St. Denis nicht ohne Grund war, geht aus Bernh. Claraev. ep. 78 ad Sugerium no. 4 hervor. Du Chesne sucht in seinen Anmerkungen zu der hist. calam. (Cous. I, 48. 49) den Abt Adam zu verteidigen, aber mit schwachen Gründen.

2) *Hist. calam. ibid.* ubi quod professioni meae (dem Mönchsstande) convenientius erat, sacrae plurimum lectioni intendens, saecularium artium disciplinam, quibus amplius assuetus fueram, et quos a me plurimum requirebant, non penitus abjeci, *sed de his quasi hamum quemdam fabricavi, quo illos philosophico sapore inescatos ad verae philosophiae lectionem attraherem.*

Abälard der Irrlehre und dies veranlafste den letzteren bei dem Bischofe von Paris eine förmliche Verhandlung und Entscheidung darüber zu beantragen.[1]) Ob dieser Schritt irgend welche Folgen gehabt, ist nicht bekannt, dagegen zog sich von anderer Seite her ein Ungewitter über Abälards Haupte zusammen. Der Kardinal *Kuno von Präneste*, ein Mann von strengster Kirchlichkeit, befand sich gerade als päpstlicher Legat in Frankreich; bei ihm der Irrlehre angeklagt wurde Abälard nach Soifsons zu einer unter dem Vorsitze des Legaten abzuhaltenden Synode vorgeladen. Wie einen Ketzer betrachtete und bedrohte ihn die Volksmenge, aber unter den Bischöfen fehlte es ihm nicht ganz an Verteidigern. Schon glaubte sein Freund, Bischof Gaufrid von Chartres, den Legaten überzeugt zu haben, dafs die Sache nicht spruchreif sei, als es den alten Gegnern, Lotulf und Alberich gelang, durch den Erzbischof von Reims denselben wieder umzustimmen. Ohne dafs man Abälard eine ordentliche Verteidigung gestattet hätte, wurde er gezwungen, sein Buch dem Feuer zu überliefern, selbst zur Klosterhaft verurteilt und dem Abte *Gosvin* von *St. Medard* in Soissons übergeben. Dieser Schlag traf um so härter je unerwarteter er kam, und brachte ihn fast zur Verzweiflung. Übrigens wurde er in St. Medard freundlich behandelt[2]) und nach nicht

---

1) Roscellins Brief vgl. oben. Abälards Brief an den Bischof von Paris bei Cousin II, 150. Die Zweifel an der Echtheit der Briefe sind nichtig und aufgegeben. Im Interesse der Verfasser könnte man allerdings wünschen, dafs sie sie nicht geschrieben hätten, denn beide wetteifern in unwürdiger Gehässigkeit, deren unangenehmen Eindruck Roscellin durch frömmelnde Redensarten vergebens aufzuheben sucht.

2) Die Erzählung der *Vita S. Gosvini cap. 18* (s. Bouquet, Recueil des historiens XIV, 445) steht damit nicht unbedingt im Widerspruch; jedenfalls ist Abälards eigenes Zeugnis *Hist. cal. p. 22* abbas autem et monachi illius monasterii me .... cum omni diligentia tractantes consolari frustra nitebantur entscheidend.

langer Zeit gestattete der Legat ihm die Rückkehr nach St Denis. Doch hier erwartete ihn neue Verfolgung. Abt und Mönche waren ihm abgeneigt und eine unvorsichtige Äuſserung, welche dem Ansehen des heil. Dionysius zu nahe zu treten schien, gab ihnen die erwünschte Gelegenheit, gegen ihn vorzugehen. Abälard hatte in dem Kommentar des *Beda* zur Apostelgeschichte die Angabe gefunden, der Areopagit Dionysius sei Bischof von Korinth gewesen, während der Dionysius, den man für den Apostel Galliens und Stifter von St. Denis hielt, in der Tradition als Bischof von Athen galt. Die Mönche, denen er diese Entdeckung mitteilte, fanden darin eine Herabsetzung ihres Heiligen, dessen Identität mit dem berühmten Areopagiten auf diese Weise in Frage gestellt erschien; sie schalten den Beda und stellten ihm die Autorität des Abtes *Hilduin* (gest. 814) entgegen, aus dessen Vita S. Dionysii Areopagitae sie ihre Kunde von dem Heiligen geschöpft hatten, sie fragten aber auch Abälard um seine eigene Meinung, und verklagten ihn, da er die Autorität des Beda für gewichtiger erklärte als die Hilduins, bei dem Abte Adam. Dieser, dem der tadelnde Sittenrichter wohl schon mochte unbequem geworden sein, drohte mit einer Anklage bei dem Könige, da eine Beleidigung des heiligen Dionysius als des Schutzpatrons des Reiches wie eine Art Staatsverbrechen angesehen werden konnte. In der äussersten Bedrängnis entfloh Abälard aus dem Kloster und fand bei einem Prior zu Provins im Gebiete des Grafen Theobald von der Champagne eine Zuflucht, aber bald zwang Abt Adam durch Androhung der Exkommunication den Prior, ihm seinen Schutz zu entziehen. Vergebens richtete Abälard an den Abt und die Mönche ein Schreiben, in welchem er jene anstöſsige Behauptung retraktierte, ein Schritt, welcher ihm bei Neueren den Vorwurf zugezogen hat, er habe aus Furcht seine Überzeugung verleugnet. So sehr die Umstände diese

Vermutung nahe legen, so scheint sie doch nicht begründet zu sein, und Abälard vielmehr, indem er in jener Epistola erklärt, die Ansicht des Beda sei entweder unrichtig oder mit der herrschenden durch eine Hypothese in Einklang zu bringen, seine wahre Meinung ausgesprochen zu haben. Denn *Eusebius* (hist. eccl. 4, 23) läfst ja in der That, wie Abälard anführt, den Areopagiten Dionysius Bischof von Athen sein, es stand also der Autorität des Beda nicht blofs die des Hilduin, sondern auch die des Vaters der Kirchengeschichte entgegen, welche Abälard höher stellen mufste, als die Bedas. Sei es nun, dafs er, wie ich glauben möchte, es ursprünglich nur auf eine Neckerei gegen die Mönche abgesehen hatte, oder dafs er erst später auf die Stelle des Eusebius aufmerksam geworden ist, immer wird man nicht sagen dürfen, er habe in jenem Briefe zurückgenommen was er selbst für wahr hielt. — Aber auch dieser Schritt hatte zunächst noch nicht den gewünschten Erfolg. Erst nach Adams Tode gelang es der Vermittelung des königlichen Truchsefs Stephanus von Garlanda, bei dessen Nachfolger, dem berühmten Suger, zu erreichen, dafs man Abälard Freiheit gewährte, sich wo er wollte aufzuhalten, nur solle er in kein anderes Kloster eintreten. Jetzt gründete er in der Gegend von Troyes auf einem entlegenen unbebauten Stücke Landes, das er von einigen Gönnern zum Geschenk erhalten, ein Bethaus zu Ehren der heiligen Trinität, dem er später den Namen *St. Paraklet* beilegte. Auch in diese Wildnis folgten ihm Scharen von Schülern, die sich Hütten von Lehm und Stroh erbauten und auf alle Annehmlichkeiten des Lebens verzichtend, nur seinen Unterricht zu genieſsen begehrten. Aber auch die Feindschaft seiner Neider ruhte nicht. Sie waren es die, nach Abälards Meinung, zwei Männer, deren Einfluſs von Tage zu Tage bedeutender wurde, nämlich *Norbert* und *Bernhard von Clairvaux*, gegen ihn einnahmen. Diese beiden hätten von

da an ihn in aller Welt verdächtigt, über sein Leben wie seine Lehre die nachteiligsten Gerüchte verbreitet, bei weltlichen und kirchlichen Grofsen ihn in Mifskredit gebracht und selbst die Herzen seiner Freunde von ihm abwendig gemacht.[1]) Durch diese fortwährenden Angriffe geriet er in einen Zustand der Furcht und krankhafter Gereiztheit, der ihn in jeder Zusammenkunft von Geistlichen ein zum Zwecke seiner Verdammung veranstaltetes Konzil erblicken liefs und ihn fast schon zu dem Entschlusse gebracht hatte, in die Länder der Heiden zu gehen, um inmitten der Ungläubigen als Christ ruhig leben zu können, als ein unerwartet an ihn ergehender Ruf ihm einen Ausweg zeigte. In dem Kloster *St. Gildas* zu *Rhuys* in der Bretagne[2]) in der Diöcese Vannes war der Abt gestorben, die Wahl der Mönche fiel einstimmig auf Abälard, der weltliche Herr der Gegend gab seine Zustimmung, und Abälard willigte, um unerträglichen Zuständen zu entgehen, ein, sich in diese wilde entlegene Gegend in der Nähe des Oceans zu begeben. Aber hier harrten seiner neue Leiden. Die Abtei befand sich in einem völlig ungeordneten, undisciplinierten Zustande; die Güter waren zum Teil in den Händen des Landesherrn, die Mönche lebten zuchtlos und im gröfsten Widerspruch mit den Pflichten ihres Standes. Vergebens versuchte er die Kloster-

1) Allerdings nennt Abälard jene Männer nicht, aber auf wen könnten die Worte *Hist. cal. cap. 12 p. 28* „priores aemuli cum per se jam minus valerent quosdam adversus me novos apostolos, quibus mundus plurimum credebat, excitaverunt. Quorum alter regularium canonicorum vitam alter monachorum se resuscitasse gloriabatur. Hi praedicando per mundum discurrentes etc.“ sonst wohl passen? In dem ersten Briefe der Heloise (p. 72) werden sie pseudoapostoli genannt. Den Norbert hat Abälard auch *Sermo 33 p. 590* wegen seiner Wunderthätigkeit zum Gegenstand schärfsten Angriffes gemacht, hier mit Nennung des Namens.

2) Über diese Abtei, die älteste der Bretagne, s. Duchesne a. a. O. not. 59. Gallia christiana XIV, 958 sqq.

zucht herzustellen, nirgends war eine Macht da, auf die er sich hätte stützen können, sein Aufenthalt in St. Gildas war nur eine Reihe fruchtloser Kämpfe. Während dieser Zeit geschah es, dafs der Abt von St. Denis das Kloster *Argenteuil* als zu St. Denis gehörig reklamierte und damit um so leichter durchdrang, als in dem dort befindlichen Konvent von Nonnen ein sehr unregelmäfsiges Leben herrschte. Die Aufhebung hatte ihren Grund zunächst also allerdings in der Habsucht des Klosters St. Denis, zugleich ist sie jedoch ebenso wie die etwas früher oder später erfolgende Aufhebung so mancher anderen innerlich verfallenen Nonnenklöster als ein Glied in der Reihe der Mafsnahmen anzusehen, durch welche man in jener Zeit eine Reform des ganzen Mönchswesens durchzuführen versuchte. Abälard überliefs jetzt der Heloise mit einigen ihrer Genossinnen St. Paraklet zur Gründung einer neuen Gemeinschaft, welche von ihm ihre Ordnungen erhielt und in ihm ihren Stifter ehrte.[1]) Während diese Fürsorge für Paraklet Abälard einen gewissen Trost gewährte, wurde seine Stellung in der eigenen Abtei immer unhaltbarer, auch das Eingreifen eines besonders dazu abgesandten päpstlichen Legaten hatte keinen dauernden Erfolg, es kam endlich dahin, dafs die Mönche ihn mit versteckten und offenen Mordversuchen verfolgten, bis er sich entschlofs, das Kloster ganz zu verlassen; doch hat er niemals förmlich der Abtswürde entsagt, und sein Tod ist

1) Siehe seine *Institutio seu regula sanctimonialium, ep. 8* (Cousin I, 153—213). Auch *ep. 7 de origine sanctimonialium* und *ep. 9 de studio litterarum* ist zum Besten der Nonnen von St. Paraklet geschrieben, ebenso wie er auch die drei Bücher seiner Hymnen und Sequenzen für ihren gottesdienstlichen Gebrauch gedichtet hat. Bei dem Horensingen der Nonnen wurde für Abälard regelmäfsig Fürbitte gethan, s. ep. 3 p. 82 sq.: Deus qui per servulum tuum ancillulas tuas in nomine tuo dignatus es aggregare, te quaesumus, ut tam ipsi quam nobis in tua tribuas perseverare voluntate.

nachmals als der des Abtes in die Klosterchronik eingetragen worden. Wahrscheinlich war es gerade das, was die Mönche wollten, einen Abt zu haben, der nur den Namen führte und wohl einen Teil der Einkünfte bezog, sich im übrigen aber um das Kloster nicht bekümmerte. Weder die Zeit der Wahl Abälards zum Abte noch die Dauer seines Aufenthaltes in St. Gildas ist genauer bekannt, nur ergiebt sich, da die Vertreibung der Nonnen aus Argenteuil 1127 stattfand, dafs Abälard in diesem Jahre bereits Abt war, und aus der Erwähnung einer Urkunde Innocenz' II vom Jahre 1132 (28. Nov. s. Jaffé Regesta Pontiff. 5386) [1]), dafs er das Kloster wohl nicht früher als im Jahre 1133, vielleicht später, verlassen hat.

Als im Jahre 1130 die zwiespältige Papstwahl zwischen Innocenz II und Anaklet II eintrat, finden wir Abälard von Anfang an unter Innocenz' Anhange, zeitweilig befand er sich auch im Gefolge desselben. Dafs nunmehr für einige Jahre der Kampf für die Anerkennung ihres Papstes alle Kräfte der streng kirchlichen Partei in Anspruch nahm, war ein für Abälard günstiger Umstand. Man hatte jetzt weniger Zeit, auf Abweichungen der Lehre zu achten und war für den Augenblick wohl nicht geneigt, es mit denen allzu streng zu nehmen, mit denen man in der gegenwärtigen Hauptfrage einig war. Fürs erste indessen hatte Abälard wohl kaum Mufse zu wissenschaftlicher Arbeit unter den ihn unmittelbar umgebenden Schwierigkeiten und Gefahren. Um so eifriger scheint er sie, nachdem er seine Abtsstellung aufgegeben, wieder aufgenommen zu haben.

Um die Zeit seines Abganges von St. Gildas hat Abälard unter der Form eines Trostbriefes an einen in bedrängter Lage befindlichen Freund seine eigenen Leiden beschrieben; eben

1) *Hist. cal. cap. 13 p. 31* bezieht sich auf dieselbe.

dieser Brief ist die im Anfang erwähnte Historia calamitatum suarum, die Hauptquelle für die Lebensgeschichte Abälards. Man hat die merkwürdige Schrift mit den Konfessionen Augustins und Rousseaus verglichen, und wohl kann sie an beide erinnern, doch enthüllt sie das Innere des Erzählers nicht in gleichem Maſse wie jene und kommt ihnen deshalb an psychologischem Interesse nicht gleich. Sie ist aber wohl auch nicht bloſs aus dem Bedürfnis des Selbstbekenntnisses hervorgegangen, sondern hatte die Bestimmung auch praktischen Zwecken zu dienen.

Als Quelle für das Leben Abälards ist sie von allen, welche über dasselbe geschrieben haben, benutzt worden. Weniger ist beachtet worden, was doch ein für die Beurteilung derselben wichtiger Umstand ist, daſs ihre Herausgabe selbst in gewisser Weise einen Markstein in seinem Leben zu bezeichnen scheint. Zur Herausgabe war sie jedenfalls von vornherein bestimmt, ebenso wie die ihr sich unmittelbar anschlieſsenden Briefe der Heloise an Abälard und Abälards an Heloise. Ohne Zweifel sind diese wohldisponierten, rhetorisch gehaltenen, sorgfältig gefeilten Schriftstücke nicht vertrauliche Mitteilungen, welche nachträglich zufällig Verbreitung gefunden haben, sondern entweder von vornherein für die Veröffentlichung bestimmt oder doch zum Zwecke derselben umgearbeitet. Die Absicht einen Freund zu trösten in der Historia calamitatum ist ebenso bloſs schriftstellerische Form, wie die Angabe Heloisens in dem ersten Briefe, daſs jene Schrift ihr *zufällig* in die Hände gekommen sei. Ebenso will es mir nicht glaublich erscheinen, daſs diese Schriftstücke, wie sie sich den Anschein geben, zu der Zeit, als Abälard noch in St. Gildas verweilte, verfaſst seien. Er, der nach seinem eigenen Geständnis durch drohende Gefahren in krankhafte Furcht versetzt wurde, hat schwerlich unter dem Damoklesschwert täg-

licher Todesgefahr (Hist. cal. p. 35 sq.) die Ruhe des Geistes und Gemütes besessen, um jene Biographie und diese Briefe zu schreiben. Um so wahrscheinlicher ist, dafs er sie kurz nachher, aus gesicherter Lage auf die eben überstandenen Gefahren zurückblickend, verfafst hat.

Welche Zwecke aber dachte Abälard zu erreichen, als er um die Zeit, nachdem er St. Gildas verlassen und vermutlich schon mit dem Gedanken umging, seine Lehrthätigkeit in Paris wieder aufzunehmen, jene Schriftstücke herausgab. Zum Teil — und vielleicht war dies die nächste Veranlassung — mufste ihm daran liegen, sich darüber zu rechtfertigen, dafs er das Kloster, dessen Abt er war, verlassen hatte. Doch dazu allein würde es nicht einer ganzen Biographie bedurft haben. Weiter war seine Absicht wohl, überhaupt wieder auf sich aufmerksam zu machen. Er war geraume Zeit von Paris entfernt gewesen, dort aber war das geistige Leben schon damals ein sehr bewegtes, rasch pulsierendes. Ein neuer Lehrer um den andern trat auf, noch schneller wechselte die Schar der Studierenden, und einige Jahre werden genügt haben, um eine frühere Berühmtheit einigermafsen in Vergessenheit geraten zu lassen. Da war es nötig, sich erst wieder in Erinnerung zu bringen; Abälard that das, indem er seine merkwürdigen Schicksale ausführlich erzählte und Heloise eine gleichsam respondierende Bekräftigung dazu geben liefs, welche nicht am wenigsten dazu beigetragen hat, diesem in Wirklichkeit vorgegangenen Roman ein sogar Jahrhunderte überdauerndes Interesse zu verleihen. Ohne Zweifel hat er denn auch bei den Zeitgenossen und ersten Lesern seine Absicht erreicht. Aber das ist nicht alles; Abälard will auch als der überlegene Geist, als der Vorkämpfer vernünftiger Freiheit des Denkens gegenüber dem Ignorantismus und Fanatismus und als Märtyrer dieses seines Kampfes erschienen. In gewisser Weise mochte

es sich wirklich so verhalten haben, aber er war vordem noch nicht ausgesprochenermafsen in dieser Rolle aufgetreten. In seiner ersten bedeutenderen theologischen Schrift giebt er sich vielmehr als treuen Anhänger des Kirchenglaubens, den er notgedrungen, wegen der Angriffe dialektischer Gegner, selbst auch mit den Waffen der Vernunft und der Dialektik verteidigt. Ja damals hatte er selbst für die, welche in ihrem Glaubenseifer ein ihnen selbst Unverstandenes verkündigen, Gründe der Entschuldigung. Seine Rechtgläubigkeit will er nun zwar auch jetzt nicht antasten lassen, aber jetzt legt er ein viel gröfseres Gewicht darauf, dafs man auch verstehen müsse, was man bekenne. Jene Männer, die ohne viel nach der Wissenschaft zu fragen, durch ihren Feuereifer, den Ruf ihrer Heiligkeit und die Gewalt ihrer Rede den ausgedehntesten Einfluſs in der Kirche jener Zeit gewonnen hatten, Norbert und Bernhard, scheut er sich nicht, wenngleich ohne Nennung ihrer Namen doch mit unverkennbar deutlicher Hinweisung als seine zwar versteckten, aber gefährlichsten Gegner zu bezeichnen. Diese Stellung hatte er vordem noch nicht eingenommen. Ein Brief, den er an Bernhard von Clairvaux, jedenfalls nicht gar zu lange Zeit vor der Historia calamitatum geschrieben hat[1]), beweist, wie man auch über die Aufrichtigkeit der darin enthaltenen Äufserungen der Freundschaft denken mag, doch immer, dafs früher ein äufserlich freundliches Verhältnis zwischen beiden Männern stattgefunden haben mufs. Jetzt aber mufs Bernhard sich gefallen lassen als Pseudoapostolus bezeichnet zu werden.

Die Absichtlichkeit, mit welcher Abälard in der Historia calamitatum erzählt, geht nicht zum wenigsten auch aus dem völligen Schweigen über sein Verhältnis zu Roscellin hervor.

1) *Epistola P. Abaelardi ad D. Bernardum* Opp. Abael. I, 618 sqq.

Nachdem die obenerwähnten Briefe bekannt geworden sind, kann nicht mehr davon die Rede sein, daſs ihm das Verhältnis zu unbedeutend erschienen wäre um davon zu reden. Aber es war keine Sache, die geeignet war, für Abälard besonderes Interesse zu erwecken. Roscellins Stern war erblichen [1]), der Ruf den er hinterlassen, war kein guter, weder ihn zum Lehrer gehabt zu haben, noch selbst ihn bekämpft zu haben, konnte sonderlichen Ruhm bringen. So geht Abälard, so ausführlich er sonst über den Tractatus de unitate et trinitate spricht, darüber hinweg, daſs derselbe vorzugsweise gegen Roscellin gerichtet war. Möglich auch, daſs noch andere uns nicht bekannte Umstände mitwirkten. Wie es sich damit auch verhalten möge, zufällig ist es gewiſs nicht, daſs in der Historia cal. selbst der Name Roscellins nicht genannt wird.

Wenn diese Selbstbiographie Abälards dafür spricht, daſs seine Stellung zu den Vertretern einer streng kirchlichen Richtung und traditionellen Theologie im Laufe der Zeit nicht eine freundlichere, sondern eine in höherem Grade gegensätzliche geworden ist, so wird dies durch die Introductio ad theologiam und den Dialogus bestätigt, wenn, wie aus anderweitigen Gründen anzunehmen ist, diese Schriften der letzten Periode seiner Thätigkeit zugewiesen werden müssen, denn in beiden gesteht er der Autorität nicht mehr die Bedeutung zu, wie in der Theologia Christiana, welche wahrscheinlich für eine der Introductio vorausgehende Bearbeitung des Tractatus de unitate et trinitate anzusehen ist.[2])

Abälard nahm nun seine Lehrthätigkeit in Paris wieder auf, mit dem gleichen glänzenden Erfolge wie früher, und zugleich entwickelte er eine höchst lebhafte schriftstellerische Productivität — wahrscheinlich gehört der gröſste Teil seiner

1) Johannes Sarisb. *Metalog. II, 17.*

2) Hierüber das Nähere in den Beilagen.

uns erhaltenen theologischen Werke dieser Periode an. Wann er nach Paris zurückkehrte, läfst sich nicht näher bestimmen. Den einzigen einigermafsen sicheren chronologischen Anhaltspunkt für diese Zeit seines Lebens giebt der Bericht Johanns von Salisbury, welcher Metal. II, 10 erzählt, er selbst sei im zweiten Jahre nach dem (1134 erfolgten) Tode des Königs Heinrich I von England, also 1136, nach Paris gekommen und habe dort einige Zeit den Unterricht Abälards genossen, sei aber durch dessen baldigen Abgang genötigt worden, für die übrige Zeit seines Aufenthaltes, der im ganzen nur zwei Jahre dauerte, sich einem anderen Lehrer anzuschliefsen. Da mit diesem Abgange, wenn Johann von Salisbury sich nicht kaum glaubliche Irrtümer in den Zeitangaben hat zu Schulden kommen lassen, nicht das Aufhören der Thätigkeit Abälards infolge seiner letzten Verurteilung gemeint sein kann, und da gewifs ist, dafs er in der der Synode von Sens unmittelbar vorausgehenden Zeit zu Paris gelehrt hat, so müssen wir annehmen, dafs er im Jahre 1136 oder 1137 die Stadt zeitweilig verlassen hat, etwas später aber wieder dahin zurückgekehrt ist und seine Lehrthätigkeit fortgesetzt hat, bis seine Gegner derselben ein gewaltsames Ende bereiteten.

Der wachsende Beifall den Abälards Vorträge und Schriften innerhalb wie aufserhalb Frankreichs fanden, die beträchtliche Zahl seiner Schüler, wohl auch das unverhülltere Aussprechen seiner Ansichten erregte aber auch in gesteigertem Mafse die Aufmerksamkeit und das Mifsfallen der Kreise, in denen er als ein gefährlicher Irrlehrer galt. Welche Verhandlungen dem direkten Angriffe gegen ihn vorausgegangen sein mögen, darüber sind wir nicht genügend unterrichtet, formell war es *Wilhelm*, früherer Abt von *St. Thierry*, jetzt Mönch in dem Cistercienserkloster *Signy*, der die Sache durch eine Schrift gegen mehrere Sätze Abälards und ein derselben beigegebenes

Begleitschreiben an Bernhard von Clairvaux und Bischof Gaufrid von Chartres in Bewegung brachte, für den Ausgang derselben entscheidend aber wurde, dafs *Bernhard*, der bisher, obwohl gegen Abälards Richtung und Treiben längst mifstrauisch, doch eine gewisse Zurückhaltung beobachtet hatte [1]), sich entschlofs die Sache in die Hand zu nehmen. Seine persönliche Verhandlung mit Abälard hatte keinen Erfolg, da dieser sich zu einer Zurücknahme der angegriffenen Sätze nicht verstehen wollte. Abälard selbst aber suchte nun, geängstigt, die Sache zu einer schnellen Entscheidung zu bringen. Er wandte sich an den Erzbischof Heinrich von Sens mit der Bitte, zwischen ihm und Bernhard eine Disputation vor competenten Richtern zu veranstalten. Heinrich ging darauf ein, Bernhard wies das Ansinnen zwar zurück, erschien aber doch zu der bestimmten Zeit, am Sonnabend nach dem Pfingstfest 1141 in Sens.[2]) Auf einer am Sonntag nach Pfingsten gehaltenen Versammlung der Bischöfe, bei welcher Bernhard, nicht aber Abälard zugegen war, einigte man sich über die Verwerfung einer Anzahl von Sätzen aus des letzteren Schriften. Am andern Tage versammelte sich das Konzil, jene Sätze wurden verlesen, Abälard aber, aufgefordert, sie zu widerrufen oder zu verteidigen, appellierte statt dessen an den Papst. Das Konzil beschlofs der Berufung soweit Rechnung zu tragen, dafs man sich eines Vor-

1) Freilich keine unbedingte. Dies geht, abgesehen von dem was Abälard selbst erzählt (s. oben), auch aus dem von Bernhard auf Veranlassung Hugos von St. Victor geschriebenen *Tractatus de baptismo aliisque propositionibus ab ipso propositis* (M. 182, 1031 sqq.) hervor. Den Beweis, dafs diese Schrift, was Mabillon bestreitet, gegen keinen andern als Abälard gerichtet ist, s. in den Beilagen.

2) Die Synode zu Sens und die mit ihr in Zusammenhang stehenden Vorgänge habe ich ausführlicher behandelt in der Schrift: *Die Synode zu Sens 1141 und die Verurteilung Abälards. Berlin 1881,* auf die ich für das Nähere verweise.

gehens gegen Abälards Person enthielt, über seine Lehrsätze wurde jedoch förmlich das Verdammungsurteil gesprochen. Bernhard bot seinen ganzen Einfluſs auf, um die Bestätigung dieses Urteils von Innocenz II zu erlangen, und wirklich erfolgte nach ungewöhnlich kurzer Frist und — ein an der römischen Kurie fast unerhörtes Verfahren — ohne daſs man den Appellanten gehört hätte, die Bestätigung des Synodalbeschlusses und zugleich die Verurteilung Abälards zu lebenslänglicher Klosterhaft. Dieser selbst hatte inzwischen eine Apologie seiner Lehren herausgegeben, dann, auf dem Wege nach Rom erkrankt, in Cluny bei Peter dem Ehrwürdigen freundliche Aufnahme gefunden. Hier traf ihn die Nachricht von der päpstlichen Entscheidung. Dem Zureden Peters folgend willigte er ein, eine Zusammenkunft mit Bernhard zu haben, es fand eine gewisse Aussöhnung statt und Abälard lieſs sich herbei, eine Erklärung herauszugeben, welche als Retraktation der ihm schuldgegebenen Irrlehren betrachtet werden konnte.[1]) Jetzt erhielt Abälard auf die Bitte des Abtes von Cluny die päpstliche Erlaubnis Cluniacenser zu werden. Den Aufenthalt in dem Kloster selbst muſste er seiner Gesundheit wegen aber bald mit dem in dem Priorat *St. Marcel* bei Chalons s. S. vertauschen; hier starb er am *21 April 1142.*

Bei einem Blicke auf das Leben Abälards, wie wir es hier in seinen Hauptzügen dargestellt haben, kann man sich eines schmerzlichen Eindruckes nicht erwehren. Derselbe beruht nicht bloſs darauf, daſs sein Wirken mit einer Niederlage abschlieſst, überhaupt nicht vorzugsweise auf dem äuſseren Miſsgeschick, das ihn verfolgte, und dessen Schuld sich auf ihn selbst und seine Gegner verteilt, sondern vor allem darauf,

1) Wir werden weiterhin mehrfach Anlaſs haben, die einzelnen Sätze derselben ins Auge zu fassen, und werden sehen, dass sie eine Zurücknahme des wirklich von ihm Gelehrten nicht enthalten.

dafs er bei grofsen Anlagen, bei bedeutenden Leistungen und zeitweise glänzenden äufseren Erfolgen, doch zu innerer Ruhe und Befriedigung, zu einem sicheren zielbewufsten Wirken nicht gelangt ist — und davon werden wir die Schuld freilich bei ihm selbst zu suchen haben. Seinen grofsen Geistesgaben standen erhebliche sittliche Fehler gegenüber, und leider ist es ihm nicht gelungen über dieselben Herr zu werden.

Zwei Eigenschaften treten uns sowohl in seinen ausdrücklichen Bekenntnissen, wie in dem unwillkürlichen Zeugnis seiner Schriften vor allem charakteristisch entgegen, ein überaus lebhaftes wissenschaftliches Streben und ein ebenso grofser Ehrgeiz. Das erstere nahm seine Richtung nicht vorzugsweise auf das Sammeln und Anhäufen von Kenntnissen; zwar hat er sich auf gewissen Gebieten eine für seine Zeit sehr achtungswerte Gelehrsamkeit erworben, aber es ist doch überall deutlich zu erkennen, dafs sie ihm nur als Mittel dient und dafs nicht sie es ist, in der er seine Befriedigung findet. Diese sucht er vielmehr in selbständigem Denken und Forschen. Seine Zeitgenossen haben in ihm vor allem den gewaltigen Dialektiker bewundert, aber er ist nicht blofs Dialektiker, wir finden bei ihm auch die in seiner Zeit viel seltnere Gabe des kritischen Beobachtens, verbunden mit einem gewissen Sinn für das Naturgemäfse wie er sich in der Berücksichtigung des Zusammenhanges in seiner Schriftauslegung erweist. Auf der einen Seite gefördert, auf der andern doch auch in seiner Reinheit beeinträchtigt wurde sein wissenschaftliches Streben durch seinen Ehrgeiz, der ihm nachdem er einmal die Laufbahn der Studien betreten hatte, den Beifall der Hörer und Leser zu einem unentbehrlichen Bedürfnis machte. Der Ehrgeiz ist, abgesehen von der Verschiedenheit der Gebiete, auf denen er seine Befriedigung sucht, auch an sich nicht von einerlei Art. Es giebt einen ernsteren, männlicheren, dem es vor allem um die

grofse Leistung zu thun ist, und der den derselben folgenden Ruhm, wenn auch nicht gleichgültig dagegen, doch nur in zweiter Linie erstrebt, jedenfalls lieber auf diesen als auf die Tüchtigkeit des Thuns verzichten würde. Ein solcher zeigt sich mehr in der Höhe des Zieles, das ein Mann sich steckt und in der Energie, mit der er demselben zustrebt, als in der hohen Meinung von dem was er bereits erreicht hat und in dem Verlangen dies von Anderen als etwas Staunenswertes gepriesen zu sehen. Man kann nicht sagen, dafs Abälards Ehrgeiz durchaus diesen grofsartigen Charakter trage; der übermäfsige Eindruck, den seine ersten Erfolge auf ihn machen, die Ruhmredigkeit, mit der er sich über dieselben ausspricht, die Neigung sich auf Kosten Anderer zu erheben, zeigt neben einer übermäfsigen Selbstschätzung auch in wie hohem Grade es ihm um das äufsere Ansehen zu thun ist; sein Ehrgeiz ist mit einem starken Mafse von Eitelkeit gepaart; mehr noch als das Höchste ihm Mögliche zu leisten liegt ihm an, für den Grofsen gehalten zu werden, als der er sich selbst erscheint.

Es hängt dies innerlich zusammen mit dem gröfsten für ihn selbst am meisten verhängnisvoll gewordenen Mangel seiner geistigen Anlage, dem Fehlen eines starken energischen Wollens. Niemals ist er zu wirklichem Abschlusse des Charakters gelangt; sein Leben lang ist er der Spielball der Umstände und Verhältnisse geblieben. War es zuerst das Suchen nach einem Orte, an dem er mit gröfsten Glanz als Lehrer auftreten könnte, das ihn hierhin und dahin trieb, so liefs er sich danach durch die Liebe zu Heloise zum Preisgeben der Pläne, die ihm früher vermutlich vorgeschwebt hatten, der Aussichten auf hohe Kirchenwürden, bewegen. Die furchtbare Katastrophe, zu welcher dieses Verhältnis führte, gab zwar seinem äufseren Leben eine andere Wendung, sie trieb ihn ins Kloster, aber dazu, von nun an mit fester Entschlossenheit sein Leben neu zu gestalten, hat sie

ihn nicht geführt. Zwischen dem Bedürfnis als Lehrer zu wirken, der Neigung zu Heloise, den Anfeindungen von Seiten der Gegner und der eignen übermäfsigen Furcht vor denselben wird er haltlos umhergeworfen, nur sein wissenschaftliches Streben — ein Beweis für die Echtheit desselben — bleibt sich gleich.

Diese Haltlosigkeit des Lebens wirft denn auch kein günstiges Licht auf seine religiöse Stellung. Abälard war im kirchlichen Glauben aufgewachsen und er hat sich von den Grundlagen desselben weder äufserlich noch innerlich jemals losgesagt.[1]) Eine andere Frage ist, wie weit er mit den wesentlichen Forderungen dieses Glaubens für sich selbst Ernst gemacht hat. Hier wird sich keine für ihn ebenso günstige Antwort geben lassen. So offen er gewisse Hauptsünden, besonders Hochmut und Sinnlichkeit, eingesteht, so erhält man doch kaum den Eindruck, dafs er zu gründlicher innerer Verwerfung derselben, zu völliger Umkehr gelangt sei; auch in seinen Sündenbekenntnissen bricht doch wie die Eitelkeit so die Bitterkeit gegen seine Feinde wieder durch. So wenig daran zu zweifeln ist, dafs seine Religiosität eine ungeheuchelte war, so gewifs ist doch auch, dafs es ihr an durchdringender Kraft gefehlt hat, und eben deswegen ist es ihm nicht möglich gewesen, die Grundfehler seines Charakters zu überwinden.

Es kann nicht anders sein als dafs ein solcher Mangel sich auch in seiner Theologie zum Nachteile derselben bemerklich macht. Seine theologischen Gedanken sind nicht aus der Fülle inneren Lebens hervorgegangen, sondern tragen meist den Cha-

1) Davon zeugt nicht nur das Bekenntnis: *nolo sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo, non sic esse Aristoteles, ut secludar a Christo, non enim aliud nomen est sub coelo in quo oporteat me salvum fieri*, nach der Synode von Sens (Opp. Ab. I, 680), sondern auch die murrende Klage *Jesu bone, ubi eras* nach der Synode zu Soissons (Hist. cal. cap. 10, p. 23); überhaupt aber alle seine hier in Betracht kommenden Äufserungen in den Briefen ohne Ausnahme.

rakter der Reflexion, und ebenso ist es ihm nicht gelungen, es zu einer wahrhaft einheitlichen dogmatischen Anschauung zu bringen, verschiedene Motive wirken neben und zum Teil gegen einander ohne eine volle Vermittelung zu finden. Dieser Mangel an Einheit und Abschluſs hat allerdings auch noch andere Gründe, die wir später werden nachzuweisen haben, ohne Zusammenhang aber mit dem Mangel des Abschlusses in dem persönlichen Charakter und religiösen Leben Abälards ist er gewiſs nicht.

2. STUDIEN ABÄLARDS.

Die Frage nach den Studien, welche ein Philosoph oder Theolog gemacht hat, hat, wo es sich um Männer des Mittelalters handelt, ihre ganz besondere Bedeutung. Hier wo fast alles zunächst auf der Tradition ruht, sind auch die selbständigeren Geister von dem Gute der Vorzeit in viel höherem Maſse abhängig als es in der neueren Zeit der Fall ist, und auch da wo sie eigentümliche Gedanken zu Tage bringen, sehen wir sie doch in der Art wie sie sie vorbringen, gewöhnlich an das was die Autoritäten gesagt haben, sich nahe anschlieſsen. Es ist deshalb, um einen Mann jener Zeit richtig zu würdigen, vor allem notwendig, die Quellen, aus denen er geschöpft hat, zu kennen. Nur so kann man vor irriger Überschätzung der vorliegenden Leistungen, wie wir sie in manchen Monographieen über mittelalterliche Theologen finden, bewahrt bleiben, nur so auch über die Bedeutung des wirklich Originalen ein begründetes Urteil gewinnen. Wir werden bei der Darstellung der Lehre Abälards die Quellen vieler seiner Sätze im einzelnen nachzuweisen haben, hier geben wir einen Überblick über das was wir von seinen Studien im ganzen wissen.

Begeisterte Verehrer unter den Zeitgenossen haben, wie von der Gröſse Abälards überhaupt so auch von seiner Ge-

lehrsamkeit sehr überschwängliche Vorstellungen gehabt. Wenn man ihn als den Sokrates der Gallier, den grofsen Plato des Abendlandes, den Aristoteles seiner Zeit pries, dachte man damit seine philosophische Bedeutung, seinen dialektischen Scharfsinn zu erheben, denn der letztere Vorzug, nicht das ausgedehnte Wissen, war es, den man auch bei Aristoteles bis ins zwölfte Jahrhundert vorzugsweise kannte und bewunderte. Daneben aber rühmte man von Abälard auch, er habe alles gewufst, was es überhaupt zu wissen gebe.[1]) Die kühlere Betrachtung der Neueren hat jenen Ruhm auf ein bescheidneres Mafs zurückgeführt[2]), und wie wir sehen werden mit Recht. Abälard selbst, so wenig er im übrigen von Eitelkeit frei war, verdient jedoch den Vorwurf nicht, dafs er sich den Anschein ausgedehnteren Wissens zu geben gesucht habe als er es wirklich besessen. Er gesteht nicht nur manche Lücken seiner Kenntnisse, ohne dazu gezwungen zu sein, offen ein, sondern er giebt auch in der Regel die nächsten Quellen, aus denen er geschöpft hat, an, und ermöglicht es dadurch in vielen Fällen sofort zu beurteilen ob er seine Kunde aus erster oder zweiter Hand hat.

Beginnen wir mit dem aufsertheologischen Gebiete, so findet sich von naturwissenschaftlichen Kenntnissen in der Auslegung der Schöpfungsgeschichte und sonst hier und da einiges, was er ohne Zweifel aus früheren Erklärern geschöpft hat. Von eigenen Studien, das will sagen von einer mit speciellem Inter-

---

1) So die Epitaphe bei Migne Patrol. lat. 173, 103 sqq. z. B. in dem ersten: Gallorum Socrates, Plato maximus Hesperiarum,
Noster Aristoteles ....
in dem zweiten: Ille sciens quidquid fuit ulli scibile ....

2) Dom Clement in der Hist. litt. de la France XII, 86 sqq. § VI son génie, son érudition, etc. Cousin Oeuvr. inéd. Intr. pag. XLIII sqq. Rémusat I, 29 sqq.

esse unternommenen Lectüre der dahin gehörigen älteren Sammelwerke, wie etwa bei Hugo von St. Victor, ist bei ihm nichts zu entdecken. Dafs er der Arithmetik nicht kundig sei, sagt er, allerdings in einer einer früheren Periode seines Lebens angehörigen Schrift. Doch hat er die Arithmetik des Boetius gekannt, aber er mufs sie so wenig zum Gegenstande eines eingehenden Studiums gemacht haben, dafs er diese Kenntnis gar nicht glaubte in Anschlag bringen zu dürfen.[1])

Von gröfserer Wichtigkeit ist die Frage nach seinen Sprachkenntnissen. Man hat ihm Bekanntschaft mit der griechischen und hebräischen Sprache, sogar eine ausgezeichnete Kenntnis wenigstens der ersteren, nachgerühmt[2]), andrerseits ist ihm in neuerer Zeit dieselbe ganz abgesprochen worden, das eine wie das andere mit unzureichenden Gründen.[3]) Wenn wir die verschiedenen in seinen Schriften sich findenden Andeutungen in Betracht ziehen, werden wir die Frage mit ziemlicher Bestimmtheit beantworten können.

Man hat geglaubt für Abälards gründliche Kenntnis des Griechischen sich darauf berufen zu können, dafs er viele Stellen aus Platons Schriften anführe. Die meisten derselben hat er jedoch aus zweiter Hand, besonders aus Augustin und Makro-

---

1) In der Dialektik (Cousin Oeuvr. in. pag. 182) in der Abhandlung über die Kategorie der Quantität bespricht er nämlich die Frage, ob der Punkt als Teil der Linie anzusehen sei, erwähnt, dafs man gegen diese Ansicht die Worte des Boetius (arithm. l. II, 4) si punctum puncto supraponis nihil efficies, tanquam si nihilum nihilo jungas, anführe und fügt hinzu: cujus quidem solutionis (leg. quaestionis) etsi multas ab arithmeticis solutiones audierim, nullam tamen a me praeferendam judico *quia ejus artis ignarum omnino me cognosco.*

2) So Heeren Geschichte des Studiums der classischen Litteratur I, 204. Schlosser, Abälard und Dulcin S. 114.

3) So Rémusat I, 30 il ne possédait bien d'autre langue que le latin .... on n'a nulle preuve qu'il entendît l'hébreu.

bius, und wenn er den Timäus gelesen hat, so deutet doch nichts darauf hin, dafs er den Grundtext desselben gekannt habe. Wir haben vielmehr sein eigenes ausdrückliches Zeugnis darüber, dafs ihm die Schriften der griechischen Philosophen eben nur soweit zugänglich waren als sie in lateinischer Sprache vorlagen. So bemerkt er in der Dialektik (bei Cousin p. 206), nachdem er von einer Differenz zwischen Plato und Aristoteles in einer Frage der Logik geredet und die Vermutung ausgesprochen, dafs die Polemik des letzteren vielleicht auf Tadelsucht und Spitzfindigkeit beruht habe, zum Schlusse: sed quoniam Platonis scripta in hac arte nondum cognovit latinitas nostra, eum defendere in his quae ignoramus non praesumamus.[1]) An einer anderen Stelle desselben Buches sagt er, Aristoteles habe in dem vorliegenden Texte der Kategorieen nichts darüber bestimmt, welche Anwendung der Begriff des Gegensatzes auf die Begriffe quando, ubi, situs, habere, erleide, und fügt hinzu: nec nos quidem quod auctoritas inderminatum reliquit determinare praesumemus, ne forte aliis ejus operibus *quae latina non novit eloquentia* contrarii reperiamur (p. 399). Noch ausdrücklicher sagt er, dafs er des Aristoteles nur griechisch vorhandene Schriften nicht gelesen, in der Stelle (p. 200): de Ubi quidem ac Quando ipso quoque attestante Boëthio in physicis, de omnibusque altius subtiliusque in his libris quos Metaphysica vocat, exequitur. Quae quidem opera ipsius nullus adhuc translator latinae linguae aptavit, ideoque minus natura horum nobis est cognita.

Hätte Abälard eine über die ersten Anfänge hinausgehende Kenntnis des Griechischen besessen, so müfste man erwarten,

1) Die Worte *in hac arte* (der Dialektik) hat Hayd S. 76 Anm. nicht beachtet, wenn er anführt, Abälard sage, er habe von Plato *nichts* gelesen weil er keine lateinische Übersetzung gehabt habe. Von naturphilosophischen, ethischen, politischen Schriften ist nicht die Rede.

dafs er sich derselben bedient hätte, um den Grundtext des neuen Testamentes kennen zu lernen und für seine Auslegung zu verwerten, um so mehr als er im Unterschiede von den meisten seiner Zeitgenossen wohl weifs, dafs jede Übersetzung weit hinter dem Originale zurückbleibt. (Vgl. ep. 9 ad virgines Paraclitenses p. 232. 235.) Aber seine Auslegung des Römerbriefes hält sich durchaus an die Übersetzung; zuweilen stellt er auch eine Vergleichung zwischen verschiedenen Übersetzungen an, niemals aber legt er seiner Auslegung den griechischen Text zu Grunde oder giebt eine eigne Überzetzung desselben. Zwar könnte man, wie Tholuck[1]) bemerkt, den Grund davon etwa in der Meinung Abälards suchen, dafs dieser Brief ursprünglich lateinisch geschrieben sei. Aber mit Recht fügt derselbe hinzu, dafs da doch Abälard annimmt, dafs die vorhandenen lateinischen Texte aus dem Griechischen geflossen seien, den letzteren also als dem Originale näher stehend ansieht, seine Nichtbenutzung desselben viel wahrscheinlicher aus Unkunde zu erklären sei. Es ist dies um so mehr anzunehmen als ihm auch der griechische Text der Evangelien nicht zugänglich war. Hierfür haben wir einen sehr einleuchtenden Beweis. Die Vulgata übersetzt das ἄρτον ἐπιούσιον im Gebete des Herrn einmal, Matthäus 6, 11 mit panem supersubstantialem, das andere mal, Lucas 11, 3 mit panem quotidianum. Der kirchliche Gebrauch des Vaterunsers bevorzugte den letzeren Ausdruck, Abälard wollte das abändern und erregte damit, besonders bei Bernhard von Clairvaux, Anstofs. Er verteidigt seine Meinung mit Gründen, welche an dieser Stelle sonst nicht in Betracht kommen, bei denen er aber immer von der Voraussetzung ausgeht, dafs sich bei Lucas das Wort „täglich“ finde.

1) Aug. Tholuck, disputatio de Thoma Aquinate atque Abaelardo interpretibus novi testamenti. Halis, 1842. p. 6.

Es ist ebenso wenig glaublich, dafs er, wenn ihm der Grundtext zugänglich war, in einer Frage, die für ihn grofses Interesse hatte, nicht sollte auf denselben zurückgegangen sein als dafs er, wenn er es gethan, das gewichtigste Argument, das er vorbringen konnte, nämlich, dafs Lucas dasselbe, buchstäblich mit supersubstantialem zu übersetzende, Wort habe, absichtlich sollte unterdrückt haben.

Dafs Abälard einige griechische Ausdrücke wie *ὕλη, λόγος, νοῦς, ἀγαθόν,* u. s. w. anwendet und einige (falsche) griechische Etymologieen kennt (*θεός* von *δέος, δαίμονες* von *δαήμονες*) ist von gar keiner Beweiskraft, denn dies alles konnte er aus lateinischen Schriftstellern entnehmen und hat es nachweislich daher entnommen.[1]) Aber andere Gründe sprechen dafür, dafs es ihm wenigstens an einer elementaren Kenntnis des Griechischen nicht gefehlt habe. Der eine liegt in den Sprachkenntnissen der Heloise, von der Abälard in der Epist. ad virgines Paraclitens. p. 234 sagt: magisterium habetis in matre .... quae non solum Latinae, verum etiam tam Hebraicae quam Graecae non expers litteraturae sola hoc tempore illam trium linguarum adepta peritiam videtur. Man nimmt an, dafs Heloise den Abälard wie in anderen Zweigen der Wissenschaft, so auch in den Sprachen zum Lehrer gehabt habe; ganz sicher ist dieser Schlufs nicht, doch müssen wir ihm einen ziemlichen Grad von Wahrscheinlichkeit zugestehen.[2]) Unbestimmt bleibt freilich wieviel mit dem Ausdruck non expers litteraturae ge-

1) Für *ὕλη, λόγος* u. s. w. bedarf es keines Nachweises, *νοῦς* und *ἀγαθόν* hat er aus Macrobius, in somn. Scipionis I, 2 s. Introd. pag. 47., *λόγος τέλειος* (Introd. pag. 33) aus dem Buche contra quinque haereses cap. 3, die Etymologie von *θεός* aus Cassiodor und Isidor (Theol. Christ. pag. 363), die von *δαίμονες* aus Augustin De Civ. Dei IX, 20.

2) Gervaise freilich, dem manche andere gefolgt sind, schreibt a. a. O. I, 42 jene Kenntnisse, welche Abälard der Äbtissin von St. Paraklet beilegt, schon dem siebzehnjährigen Mädchen zu!

sagt ist, unter litteratura ist wohl nicht gerade Litteratur in unserem Sinne zu verstehen, sondern die Kenntnis der Schrift und Sprache, und wie weit diese peritia linguarum reichte, mufs dahingestellt bleiben. Übrigens aber läfst doch schon der Umstand, dafs Abälard die Nonnen wiederholt auffordert, sich mit den Grundsprachen der heiligen Schrift bekannt zu machen (aufser der angeführten Stelle auch Sermo 18 pag. 490), darauf schliefsen, dafs ihm selbst diese Kenntnis nicht ganz gefehlt habe. Einen ferneren Anhaltspunkt bilden einige Stellen seiner Schriften, welche eine Kenntnis der griechischen Grammatik begründen. So sagt er (Sermo 11 pag. 446) zu Joh. 18, 1: cum dicitur torrentem *Cedron*, genitivus graecus est: *cedron* pro *cedrorum*. Hierher gehört auch, dafs er die aristotelische Schrift vom Urteil (*περὶ ἑρμηνείας*) in der Form: in (Angabe des Kapitels) Perihermen*ias* citiert (Theol. Chr. 448. 489. 490. Dialect. 214. 215 u. ö.) nicht wie sonst im Mittelalter sehr gewöhnlich: in Perihermen*iis*. Man könnte allerdings zweifelhaft sein, ob hier nicht nach dem früher üblichen Mifsbrauch die Herausgeber stillschweigend geändert haben, indessen ist wenigstens an einer Stelle (Introd. pag. 142) die Lesart des Codex Victor.: *Peryarmenias* ausdrücklich bezeugt, wo man die Fehler billigerweise den Abschreibern, die richtige Endung dem Autor zurechnen darf, und diese Stelle beglaubigt auch die übrigen. Er bemerkt zu Röm. 2, 15 eine Verschiedenheit der lateinischen Texte, von denen einige haben: cogitationum inter se invicem accusantium aut etiam defendentium, die anderen: cogitationibus ... accusantibus u. s. w. und spricht die richtige Vermutung aus, dafs diese Verschiedenheit in dem verschiedenen Verfahren der Übersetzer ihren Grund habe, von denen die einen buchstäblich den Genitiv, der im Griechischen oft statt des fehlenden Ablativus dienen müsse, mit dem Genitiv, die anderen richtiger mit dem Ablativ wiedergegeben hätten. Eine solche Notiz könnte Abälard

freilich leicht von einem Anderen erhalten haben, doch macht die Art wie er sie vorbringt den Eindruck als ob er aus eigener Kenntnis rede, nur ist zu bemerken, dafs ihm auch an dieser Stelle keineswegs der griechische Text wirklich vorliegt, sondern er rein hypothetisch redet; im anderen Falle hätte er es auch kaum nötig gehabt, die unrichtige Übersetzung mit dem Genitiv doch auszulegen.

Fassen wir alles zusammen, so ist anzunehmen, dafs Abälard eine gewisse Kenntnis des Griechischen besessen hat, dafs dieselbe aber höchst elementar geblieben ist und dafs er sie nicht angewandt hat um sich eine unmittelbare Bekanntschaft mit den in dieser Sprache vorhandenen Schriftwerken zu erwerben.

Noch etwas bestimmtere Anzeichen haben wir, dafs es Abälard an einer elementaren Kenntnis der hebräischen Sprache nicht gefehlt hat. Zunächst freilich ist man veranlafst zu fragen, ob die Bemerkungen über hebräische Wörter, die sich bei ihm finden, nicht aus Hieronymus entlehnt sind, und zum Teil verhält es sich wirklich so. Ausdrücklich beruft er sich auf Hieronymus für die Erklärung des Namens Paulus aus dem Hebräischen als mirabilis (Comment. in ep. ad Rom. p. 158. vgl. Hieron. de nomin. hebr. Vallarsi III, 110), aber auch die Erklärung von Benjamin und Benonim (ibid. p. 160) wird er aus diesem Kirchenvater (quaest. hebr. in genesim Vall. III, 361) entnommen haben. Desgleichen wird die Bemerkung zu Röm. 11, 27: testamentum in Hebraeo dicitur pactum i. e. firma promissio (ibid. p. 310) auf des Hieronymus Commentar zu Jeremias (cap. 31, 32 quod autem pactum pro testamento ponimus, hebraicae veritatis est etc. Vall. IV, 1073) zurückzuführen sein. So auch manches andere. Aber wir finden auch Erklärungen, die er nicht aus dieser Quelle haben konnte. Denn bei Hieronymus konnte er zwar lesen, dafs El „fortis“

bedeute, Eloim und Eloe „Deus", mit der leicht irreführenden Bemerkung: scire autem debemus quod Eloim communis numeri sit, quod et unus deus sic vocetur et plures (ep. 25 ad Marcellam Vall. I, 130 sq.). Daraus konnte er aber nicht machen was er zu Gen. 1, 1 (Hexaem. p. 634) sagt: ubi nos dicimus *creavit deus*, pro eo quod est *Deus* in Hebraeo habetur *Eloim*, quod divinarum personarum pluralitatem ostendit. El quippe singulare est quod interpretatur *Deus*; Eloim vero plurale est, per quod diversitatem personarum quorum una quaeque Deus est, intelligimus.

Ferner, zu Genes. 1, 2 et spiritus domini ferebetur super aquas kennt er zwar die Erklärung des Hieronymus, der „merachefeth" mit incubabat sive confovebat erklärt (quaest. hebr. in Gen. Vall. III, 306) ohne ihn zu nennen, er selbst aber sagt vielmehr: Hebraicum habet: volitabat super faciem aquarum (Hexaem. p. 630) und bemerkt später: ex quo et *volitans* alibi in eodem propheta reperitur, cum dicitur: sicut aquila provocans ad volandum pullos et super eos volitans. Augenscheinlich weifs er, dafs an dieser Stelle (Deut. 32, 11) im Hebräischen dasselbe Verbum steht wie Gen. 1, 2. Es sind ihm aber, wie er oben richtig Eloim als Plural bezeichnete, auch sonst einige grammatische Eigentümlichkeiten des Hebräischen nicht fremd. Wenn in der Schöpfungsgeschichte bei dem „Gott sprach" die Übersetzung mit den Verbindungen: quoque, vero, autem, etiam, abwechselt, so weifs er, dafs das Hebräische immer hat *dixitque* (ibid. p. 636); er weifs auch einiges über hebräische Satzbildung, wie er zu Gen. 1, 7. bemerkt (ibid. p. 640) Hebraicum tamen ubi nos habemus: divisit aquas quae erant sub firmamento etc. non habet *erant*, quoniam verbo substantivo aut vix aut numquam utitur et absque hoc verbo enuntiationes facere consuevit, veluti cum dicitur: beatus vir pro beatus est vir. (Ps. 1, 1.) So glaubt er Röm. 11, 28 das Fehlen des Verbums aus einem Hebraismus erklären zu können: fortassis

juxta Hebraicae linguae consuetudinem nominativis sine verbo absolute usus est apostolus, sicut ibi dicitur: in convertendo Dominus (ps. 125, 1) et: dominus in coelo sedes ejus (ps. 10, 5). Wie weit diese Kenntnis des Hebräischen reichte, läfst sich nicht genauer bestimmen, wahrscheinlich ist sie eine ziemlich beschränkte und, was das Lesen und das Verständnis des alten Testamentes betrifft, ganz von seinen Lehrern abhängige geblieben. Diese Lehrer waren jedenfalls jüdische Gelehrte, wie an sich anzunehmen ist und in der Berufung auf solche (Probl. Heloiss. 36. sol. p. 182: ita Hebraeum quemdam audivi exponentem) seine Bestätigung findet.

Hier, im Zusammenhange mit den Sprachkenntnissen Abälards, mögen denn auch einige Bemerkungen über sein Latein ihre Stelle finden. Man hat geglaubt ihn auch in dieser Hinsicht vor allen seinen Zeitgenossen auszeichnen zu dürfen.

Seine Diction zeige, meint Rheinwald, ein von der in jenen Zeiten herrschenden Barbarei gänzlich verschiedenes Gepräge.[1]) In diesem Urteil ist ein ähnlicher Irrtum hinsichtlich der lateinischen Prosa des Mittelalters enthalten, wie er so lange hinsichtlich der Versification geherrscht hat. Man beurteilte das Mittelalter überhaupt nach manchen allgemeiner bekannten Produkten der spätesten Zeit und konnte sich deshalb nicht denken, dafs zur Zeit Kaiser Friedrichs I so relativ gute Verse gemacht worden seien, wie die des Ligurinus, während in der That dieses Gedicht von vielen andern des zwölften und beginnenden dreizehnten Jahrhunderts durch keinen erheblichen Abstand getrennt ist.[2]) Auch in der Prosa hat, seit dem Ende

1) Praefatio zur Ausgabe der Epitome pag. XXI: latinum sermonem quo delecteris, prorsus diversum ab eo sermone qui in istis barbariei temporibus invaluerat.

2) Siehe Panneborg über den Ligurinus in den „Forschungen zur deutschen Geschichte“ XI, 163 ff.

des 12. Jahrhunderts bis zum Ausgang des Mittelalters, wenn wir von dem spätern nur allmählich auf weitere Kreise sich erstreckenden Einfluſs des Humanismus absehen, eine entschiedene Verschlechterung des Lateins stattgefunden. Die allein auf logische Schärfe der Darstellung bedachten Scholastiker, welche die ästhetische Seite derselben grundsätzlich vernachlässigten, fragten auch nichts danach, ob ihre Diction dem Geiste der lateinischen Sprache angemessen sei, und so kam es allmählich zu jener Verwilderung und Entartung der Sprache wie die Epistolae obscurorum virorum sie gezeichnet haben. Im zwölften Jahrhundert aber waren ein guter Stil und ein verhältnismäſsig reines Latein Dinge, auf welche gebildete Männer Gewicht legten. Die Beschäftigung mit den Schriften der klassischen Autoren und selbst der älteren Kirchenväter erhielt doch ein Gefühl für Latinität, welches im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert den Theologen mit wenigen Ausnahmen ganz abhanden kommt. Von Johann von Salisbury, der sich augenscheinlich nach Cicero gebildet hat, zu schweigen haben doch auch Hildebert von Tours, Otto von Freising, Bernhard von Clairvaux u. a. jeder seinen eigentümlichen und wirklich lateinischen, wenn auch nicht gerade nach Cicero geregelten Stil. Aber selbst Männer von geringerer geistiger Bedeutung, als die genannten, würden im zwölften Jahrhundert sich geschämt haben mit einem Latein aufzutreten wie es späterhin Marsilius von Padua, Johannes Gerson, ja auch Dante, geschrieben haben. Von jenen bedeutenderen Zeitgenossen Abälards, nicht von den kirchlichen Schriftstellern des ausgehenden Mittelalters, muſs man den Maſsstab für die Beurteilung desselben entnehmen, und nach diesem gemessen, wird man doch nicht mehr sagen dürfen, als daſs er zu den besseren Latinisten seiner Zeit gehörte.

Wir legen nicht viel Gewicht darauf, daſs sich bei ihm Formen finden, wie impersit statt impertivit, correpsisset statt

corripuisset, proripere statt prorumpere[1]), denn dergleichen Fehler bestimmen, wo sie vereinzelt vorkommen, den Charakter des Lateins nicht, schlimmer ist schon der, jedoch auch nur selten vorkommende Gebrauch des Gerundivums im Sinne des Participiums futuri activi.[2]) Ziemlich häufig sind bei verbis dicendi Konstruktionen wie: ait de Abraham eum esse centum annorum. Der Gebrauch von quod und quia, wo die klassische Sprache den accusativus cum inf. verlangt, ist Abälard wie der ganzen mittelalterlichen Latinität mit sehr wenigen Ausnahmen eigen, bei ihm findet sich wohl auch ut (Intr. p. 20. ponamus ut), daneben gelegentlich ganz abnorme Konstruktionen wie Comment. Ep. Rom. p. 270: unde utrumque accidit exponit dicens *quia se condelectari.* In höherem Grade als alles dieses ist für Abälards Schreibweise charakteristisch das sehr häufige sicut et und sicut nec, für ein bloſses et und nec oder et ... et, nec ... nec, ferner der übermäſsig häufige Gebrauch von scilicet und videlicet, besonders aber auch Satzverbindungen mit *qualis* und die bei ihm vor allem beliebte, bei anderen sehr seltene mit *qui quidem.* Das alles sind keine Beweise eines Lateins, das für besser gelten dürfte als das der besseren Autoren unter seinen Zeitgenossen. Wenn ferner zu den Kennzeichen eines gut lateinischen Stils, nach Nägelsbach[3]), besonders der angemessene Wechsel von Chiasmus und Anaphora gehört, so läſst sich dieser z. B. bei Bernhard sehr deutlich erkennen, bei Abälard ist davon nichts zu finden. Er hat seinen Stil wenigstens ebenso sehr nach den Kirchenvätern wie nach klassischen

1) *Expos. ep. Rom. p. 172. Sermo 11 p. 449. Theol. Chr. p. 521.*

2) und immer in Verbindung mit einem solchen. *Sermo 19 p. 493* tanto haec gratia ubique terrarum est amplius *praedicanda* quanto ipsa ubique melius est *operanda;* so *Expos. Ep. Rom. p. 247 fructificandus,* für fructificaturus in Verbindung mit multiplicandus, *ibid. p. 342 sperandus,* mit regendus.

3) *C. F. Nägelsbach,* lateinische Stilistik, § 166 ff.

Mustern gebildet. So läfst sich namentlich ein Einflufs Gregors d. Gr. bemerken, der sich z. B. in der sehr häufigen Anwendung der Verbindung mit: unde, in der Einführung von Schrifterklärungen mit: ac si diceret, in Ausdrücken wie: patenter (aperte) insinuat (innuit) und anderem zeigt. Doch da es sich hier um Ausdrucksweisen handelt, die sich auch bei anderen finden, so dafs nur ihr verhältnismäfsig häufiges Vorkommen für Abälard charakteristisch ist, so ist ein Beweis nicht leicht zu führen; wir müssen uns auf den Eindruck berufen, den der auf solche Dinge aufmerksame Leser gewinnen wird. Was Abälards Schreibweise auszeichnet ist weder ungewöhnlich gutes Latein noch Gefälligkeit des Stiles, wohl aber grofse Klarheit der Darstellung und Flüssigkeit der Rede; beide Vorzüge beruhen vor allem auf seiner eigenen glücklichen Naturanlage, dann in gewissem Mafse auch auf rhetorischer Übung, nur zum Teile auch auf Nachahmung klassischer Vorbilder.

Aus Abälards geringer Kenntnis der griechischen Sprache folgt, dafs die griechische Profanlitteratur, von der aufser wenigen philosophischen Schriften kaum etwas in lateinischen Übersetzungen vorhanden war, ihm fast unbekannt sein mufste. Dagegen könnte man geneigt sein, ihm eine ausgebreitete Bekanntschaft mit der lateinischen klassischen Litteratur zuzusprechen. Denn in einigen seiner Schriften, namentlich in dem ersten Buch der Theologia und der Introductio, und in dem zweiten der Theologia häuft er eine Menge von Erzählungen aus dem Altertum und Anführungen aus den Werken alter Schriftsteller zusammen. Bei etwas genauerer Prüfung zeigt sich jedoch, dafs die Zahl seiner Quellen eine sehr beschränkte ist und dafs er meist aus zweiter Hand, aus Hieronymus, Augustin und andern Kirchenvätern, wie er selbst auch offen angiebt, geschöpft hat.[1]) Von den im

1) Theol. Chr. pag. 405 quae superius ex philosophis collegi testimonia, non ex eorum scriptis *quae numquam fortasse vidi*, imo ex libris

engern Sinne sogenannten klassischen Prosaschriftstellern ist ihm nur Cicero in gewissem Maſse bekannt. Die Schrift jedoch, die er am gründlichsten gelesen hat und am häufigsten unter Ciceros Namen citiert, die *rhetorica* (ad Herennium) ist bekanntlich nicht ciceronisch. Sonst führt er aufser dem *somnium Scipionis*, das ihm schon durch den Commentar des Makrobius bekannt war, nur die *topica*, die *officia* und die *paradoxa*[1]) an; bemerkenswert ist, daſs er in dem zweiten Buche der Theologie, für welches die ciceronischen Schriften eine ziemlich reiche Ausbeute hätten liefern können, keinen Gebrauch von ihnen macht. Von etwas Späteren kennt er Sueton, Valerius Maximus, Quintilian (de caeco), von den späten Grammatikern Priscian.[2]) Wohl bekannt sind ihm die Dichter; am häufigsten führt er Vergil, Lucan und Horaz an, dann Ovid, den er (Expos. Ep. Rom. pag. 328) impudicitiae praedicator nennt, Juvenal, Persius, Statius.[3])

---

beati Augustini collegi. In der Introd. pag. 66 hat er, wohl der inzwischen erfolgten weiteren Ausbreitung seiner Studien Rechnung tragend, die letzten Worte durch: scriptis, *quorum pauca novi*, imo ex libris *sanctorum patrum* collegi ersetzt.

1) Dialog. pag. 676, 680. — Die in den folgenden Anmerkungen gegebenen Citate haben nur die Bestimmung, nachzuweisen, daſs Abälard die genannten Schriftsteller anführt, machen aber keinen Anspruch auf Vollständigkeit; bei den bekanntesten und sehr häufig citierten, wie Augustin und Hieronymus bedurfte es eines solchen Nachweises nicht. — Auf Sic et Non habe ich nur da verwiesen, wo mir sonstige Belege fehlten, und dann ohne Anführung einzelner Stellen, da der Index der Ausgabe von Henke-Lindenkohl eine geordnete Übersicht der Citate giebt.

2) Valerius Maximus z. B. Theol. Chr. pag. 394. 416. 418. Sueton. ibid. p. 438. Quintilian Expos. Ep. Rom. p. 167. Priscian Theol. Chr. pag. 543 Introd. p. 109.

3) Von Vergil u. a. Stellen aus der Aeneide Introd. pag. 51—53 (Theol. chr. p. 384) p. 58 (Theol. chr. 379), aus den Eclogen in Epist. 5 p. 97, Ep. 7 p. 143. Von Horaz Od. III, 16 Comment. Ep. Rom. p. 256, Stellen aus den Episteln Introd. p. 83. Theol. chr. 409. Comment.

Seine Kenntnis der Geschichte und Zustände des Altertums wie der bedeutendsten Persönlichkeiten desselben hat er zum gröfsten Teil aus patristischen und anderen Quellen der spätesten Zeit geschöpft. So besonders aus Isidor von Sevilla, doch auch aus den Historien des Orosius, aus Augustin und Hieronymus; besonders die Bücher de civitate Dei des ersteren und die Schrift adversus Iovinianum des letzteren haben ihm mancherlei Stoff geliefert, auch Beda und andere sind nicht unbenutzt geblieben.

Wenn man sieht, eine wie aufserordentlich hohe Meinung Abälard von den alten, besonders den griechischen Philosophen hat, könnte man glauben, eine nähere Bekanntschaft mit den Werken derselben bei ihm voraussetzen zu dürfen, aber man würde sich täuschen. Sein eigenes Geständnis belehrt uns ja, dafs dieselbe zum gröfsten Teil auf den Angaben und Citaten der Kirchenväter beruhte. Die Grundlagen des eigenen philosophischen Studiums haben für ihn wie für seine Zeitgenossen einige Werke der letzten Epigonen der alten Philosophie gebildet, des Makrobius, den er als einen nicht verächtlichen Philosophen und vorzüglichen Ausleger der Philosophen rühmt [1]), einiger anderer, vor allen aber des Boetius, dessen berühmte Bücher de consolatione sowohl wie die Commentare zu aristotelischen und ciceronischen Schriften (der Topik) er sehr oft an-

---

Ep. Rom. p. 264. Dialog. p. 646. Von Ovid Amores in Comment Ep. Rom. p. 262. 408, Remed. am. in Hist. calam. p. 6, de arte am. in Ep. 6 p. 107. Metamorph. Hist. cal. l. l., Ep. 8 p. 182; Stellen aus Lucanus in Hist. cal. p. 7 p. 17. Epist. 5 p. 104. Ep. 8 p. 163. Sermo 4 p. 382. Dialog. p. 688. Aus Iuvenal in Hist. cal. p. 34. Epist. 7 p. 149. Introd. p. 124. Comment. Ep. Rom. p. 256; Persius. Epist. 6 p. 118; Statius Theol. chr. p. 461.

1) Theol. Chr. pag. 387 ille non mediocris philosophus et magni philosophi Ciceronis expositor Macrobius. Ibid. p. 390 diligentissimus in expositione Macrobius.

führt. Boetius selbst wird von ihm der gröfste der lateinischen Philosophen genannt. Man darf es mit solchen Prädikaten freilich nicht allzugenau nehmen, noch öfter legt er diesen Ehrennamen dem Cicero bei.[1]) Wie beschränkt aber seine Bekanntschaft auch mit diesem Schriftsteller war, haben wir schon gesehen. Sonst kennt er noch den Seneca aus eigener Lektüre und rühmt ihn als gröfsten Moralphilosophen; die hohe Meinung die er von ihm hat, beruht zum Teil freilich auch auf dem erdichteten Briefwechsel mit dem Apostel Paulus, den er einigemal citiert.[2])

Von der ganzen griechischen Philosophie war ihm, wie bemerkt, überhaupt nur das in lateinischen Übersetzungen Vorhandene zugänglich, und auch dieses nicht in seinem ganzen Umfange bekannt, von Aristoteles also nur die von Boetius übersetzten Kategorieen und die Schrift über das Urteil. Von Platos Timäus waren Übersetzungen vorhanden, und es ist nicht zu bezweifeln, dafs Abälard die von ihm oft angeführte Schrift selbst gelesen hat, wenn auch manche Citate aus Augustin und Makrobius entnommen sind.[3]) Von den späteren kennt er die mehrfach übersetzte, von Boetius commentierte und im ganzen Mittelalter allgemein gelesene und verwendete Isagoge des Porphyrius oder die Schrift de quinque vocibus, von den fünf Anteprädikamenten d. h. den vor den Kategorieen zu erörternden Begriffen, nämlich Genus, Species, Differenz, Proprium, Accidens.

---

1) Dem Boetius Theol. Chr. pag. 399; dem Cicero ibid. 553 u. ö.

2) Sermo 30 pag 550 nobilis — gentilis Seneca et naturali praeditus lege. Sermo 33 p. 577 Seneca — maximus morum aedificator. Introd. p. 60 Seneca — inter universos philosophos tam moralis doctrinae quam vitae gratiam adeptus. Über seinen Briefwechsel mit dem Apostel Paulus Theol. Chr. pag. 398. Expos. Ep. Rom. p. 159. Sermo 24 pag. 516.

3) nicht alle, wie Cousin Ouvr. in. intr. pag. XLIX behauptet, siehe z. B. den Anfang des Timaeus in der Expos. symb. app. Opp. I, 605.

Nach diesem allen werden wir Abälards Bekanntschaft mit der Litteratur des Altertums nicht allzu hoch anschlagen dürfen, sie war für seine Zeit eine ausgedehnte aber keine unerhörte, und reicht nicht entfernt an die, welche wir bei seinem jüngeren Zeitgenossen Johann von Salisbury finden, hinan.[1]) Aber er verstand es, die beschränkten Mittel, die ihm zu Gebote standen, für seine wissenschaftlichen Zwecke mit Geschick zu verwerten; so erwarb er bei der Menge der gebildeten Zeitgenossen, deren durchschnittliches Wissen freilich ein noch geringeres war, den Ruf unvergleichlicher Gelehrsamkeit.

Viel höher müssen wir seine Kenntnis der theologischen Litteratur schätzen. Auf diesem Gebiete besitzt er in der That eine so ausgedehnte Belesenheit, wie sie wenigen seiner Zeitgenossen zu Gebote stehen mochte. Schon die umfangreiche Sammlung patristischer Belegstellen, die er in seinem Sic et non vereinigt hat, giebt den Beweis dafür, man darf sich aber, um sie vollständig zu würdigen, nicht auf diese Schrift beschränken, seine übrigen Werke liefern nicht unerhebliche Ergänzungen dazu.

Die griechische Litteratur war ihm natürlich auch hier nur durch Übersetzungen zugänglich, aber es gab deren auf diesem Gebiete viel mehr als auf dem der Klassiker. Von den Schriften der apostolischen Väter führt er den Hirten des Hermas an; den pseudoclementinischen Brief an Jacobus citiert er als ächt (Sic et non). Von den übrigen älteren griechischen Vätern sind ihm zunächst die Stücke bekannt, welche sich in der Kirchengeschichte des Eusebius finden, wie der Brief des Dionysius von Korinth an die römische Gemeinde. Von *Origenes* benutzt er namentlich den von Rufin bearbeiteten Commentar zum Briefe

1) Vergl. C. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis.* Leipzig 1862. S. 115—125.

an die Römer, aber auch die Erklärungen der Genesis, des Exodus, des Leviticus und des Evangeliums Matthäi. Sein Urteil über Origenes ist durch Hieronymus bestimmt, deshalb preist er auf der einen Seite die Verdienste desselben als Philosophen, auf der andern redet er von verabscheuungswürdigen Ketzereien desselben; im ganzen hat man den Eindruck, dafs bei ihm selbst die günstige Meinung überwiegt, und in der That mufste sowohl der Spiritualismus des Origenes wie manche kritisch freiere Ansicht desselben für Abälard viel ansprechendes haben.[1]) *Athanasius* ist ihm nach seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung als Vorkämpfer der rechtgläubigen Lehre von dem Sohne Gottes natürlich bekannt, von seinen ächten Schriften aber hat er, wie es scheint, nichts gelesen, denn aufser dem Symbolum quicunque citiert er unter seinem Namen nur die acht Bücher de trinitate, welche diesem Kirchenvater mit Unrecht beigelegt wurden, und eine exhortatio ad monachos.[2]) Dafs er des *Eusebius* Kirchengeschichte kennt, ist schon erwähnt, er legt ihr als erster Quelle der Kirchengeschichte ein sehr hohes Ansehen bei.[3]) Von *Chrysostomus* hat er eine Anzahl Homilieen, namentlich die über den Matthäus, über den Brief an die Hebräer, verschiedene

1) Sermo 31 pag. 555 maximus ille Christianorum philosophorum Origenes; so auch Hist. cal. pag. 18. Epist. 5 pag. 100. Aber Introd. pag. 66 Origenis tot et tantis haeresibus irretiti expositiones; ibid. cujus quidem innumeras et supra modum abominandas haereses . . . Freiere Urteile des Origenes in exegetischen Fragen (Anführungen des A. T. im Neuen) vgl. Expos. Ep. Rom. pag. 186. 187. 300.

2) Die Bücher de trinitate öfter in Sic et non, sie finden sich in der Ausgabe des Athanasius Paris 1698, Tom II, pag. 604 in dem 2. appendix unter den spuria. Die exhortatio ad monachos (citiert in der institutio sanctimon. pag. 191) ebenda pag. 360 sqq. unter dem Titel syntagma doctrinae ad monachos.

3) siehe die Epist. de Dionysio Areopagita Cousin opp. Ab. II, 682 sqq.

als expositio symboli bezeichnete, und einige andere, gelesen [1]), die Schrift de sacerdotio kommt nicht vor. Von *Gregor von Nazianz* citiert er Orat. 39 als liber III de luminibus et secundis Epiphaniis und Orat. 41 als liber IV de Pentecoste et Spiritu sancto.[2]) Nicht ohne Bedeutung wäre es, wenn wir bei ihm eine Bekanntschaft mit den Schriften des *Eusebius von Emesa*, eines der gröfsten Exegeten der antiochenischen Schule, nachweisen könnten. In der That begegnet uns zweimal sein Name, aber die unter demselben angeführten Homilieen gehören zu den ihm fälschlich beigelegten, und seine Commentare finden wir nirgends erwähnt.[3]) Bemerkenswert ist, dafs er die Schriften des Pseudodionysius Areopagita, die ihm ohne Zweifel bekannt waren, nirgends anführt. Fügen wir zu den schon genannten noch die von Hieronymus übersetzte Schrift des *Didymus* de spiritu sancto und die Briefe des *Epiphanius* an den Bischof Johannes von Jerusalem und des *Cyrillus* von Alexandrien gegen Nestorius hinzu [4]), so haben wir damit ungefähr den Umfang seiner Kenntnis der griechischen kirchlichen Litteratur bezeichnet.

Ihren eigentlichen Boden hat seine patristische Gelehrsamkeit auf dem Gebiete des Abendlandes. Sie beginnt mit *Cyprian*. Tertullian finden wir nirgends angeführt. Als Autorität konnte derselbe nicht herbeigezogen werden, denn eng-

1) Chrysostomus expos. symb. Introd. pag. 106. 122; sup. Matth. Sermo 34 pag. 594; in ep. ad Hebr. in Expos. Ep. Rom. pag. 349. Theol. Chr. pag. 529.

2) in der Institutio sanctimonialium pag. 198.

3) Die homilia de corpore et sanguine Domini (Sic et non pag. 294) soll dem Faustus von Riez angehören (abgedruckt auch bei Vallarsi opp. Hieronymi XI, 2, 349), die de symbolo fidei (Expos. symboli app. pag. 605) s. in der Biblioth. patr. Lugd. VI, 628 sq., wo die Bemerkungen von Andr. Schottus p. 618 sq. zu vergleichen.

4) Didymus, Introd., pag. 105. Cyrillus Theol. Chr. pag. 540. Introd. pag. 106. Epiphanius in Sic et non.

herzige Kirchlichkeit hat die Kirche auf Jahrhunderte hinaus des Einflusses eines ihrer tiefsten und originellsten Lehrer beraubt, und das sogenannte Decret des Gelasius setzte seine Schriften unter die verdächtigen (apocrypha). Dadurch würde sich Abälard von dem Studium derselben freilich nicht haben abhalten lassen, aber da er ihn selten angeführt fand und seine Schriften wenig verbreitet waren, hat er sie vielleicht nie zu Gesicht bekommen, vielleicht aber auch von dem ihm nicht congenialen Geiste sich nicht angezogen gefühlt, jedenfalls ist von einem Einflusse tertullianischer Gedanken bei ihm nichts zu spüren. Dagegen führt er von Cyprian einige Briefe, die Schriften de habitu virginum und de zelo et livore an, ebenso auch einige von den Sentenzen der afrikanischen Bischöfe über die Ketzertaufe, von pseudocyprianischen die Schrift de duodecim abusionibus saeculi und die coena Cypriani. Lactanz scheint er nur aus Augustin zu kennen.[1])

---

1) *Cyprians Ep. ad Jubaianum* in Serm. 23 pag. 504, anderes in Sic et non. Die Schrift de XII abusionibus saeculi, von ungewisser Herkunft, s. in der Ausgabe Cyprians von St. Baluze, app. pag. CCLXXV sqq. — Die *Coena Cypriani*, welche Abälard in der expositio symboli ap. (opp. I, 605) mit den Worten: *legimus et coenam Cypriani, in qua sancti patres, quasi quaedam fercula virtutum, quibus praeeminebant, offerentes inducuntur*, anführt, ist nicht zu verwechseln mit der ebenfalls dem Cyprian mit Unrecht beigelegten Abhandlung: de coena Domini et prima institutione consummantis omnia sacramenti (bei Baluze a. a. O. pag. CIX sqq.), sie handelt überhaupt nicht von dem heiligen Mahle, sondern ist ein burleskes Product des Mönchswitzes und äufserlicher Bibelkenntnis. Es werden nämlich eine Menge biblischer Personen mit Attributen, die der biblischen Geschichte entnommen sind, unter der Einkleidung eines Mahles zusammengebracht z.. B. (a. a. O. pag. CCLXXXVII): *primus itaque omnium sedit Adam in medio, Eva super folia, Cain super aratrum, Abel super mulgarium, Noe super arcam etc.* Daraus erklärt sich die erwähnte Stelle Abälards. Im 12. Jahrhundert scheint sich dieses Machwerk eines gewissen Ansehens erfreut zu haben; der gelehrte Herveus von Mans, Mönch zu Bourg-

In den Vordergrund treten vor allen andern auch bei ihm die vier Säulen der abendländischen Kirche. Von Ambrosius kennt er eine ganze Reihe von Schriften, am häufigsten aber citiert er De fide ad Gratianum und De sacramentis — die letztere freilich von zweifelhafter Authentie. Noch häufiger führt er die unzweifelhaft nicht ambrosianischen Commentare zu den paulinischen Briefen (Ambrosiaster) an. Noch viel eingehender als mit Ambrosius hat er sich mit Hieronymus beschäftigt, aufser den exegetischen Werken führt er namentlich die Briefe und die Schrift gegen Jovinian häufig an. Von der Gelehrsamkeit des Hieronymus hat er eine ebenso hohe Meinung wie von seinem mönchischen Eifer.[1]) Der pelagianisierende Zug bei diesem Kirchenvater wird für ihn nichts Abstofsendes gehabt haben, die kritischen Gedanken, Beobachtungen und manche wissenschaftlich unbefangnere Äufserungen aber kamen seiner eigenen Geistesrichtung entgegen[2]), sie mufsten auf ihn anregend wirken und konnten ihm zugleich vermöge der hohen Autorität, deren sich der Name des Hieronymus erfreute, als Schutzwaffe gegen Angriffe dienen. Als hieronymianisch sieht er aber auch einiges Unächte an, namentlich die Schrift de tribus virtutibus, mehrere dem Hiero-

---

deols, erhielt von seinem Abte den Auftrag, einen Commentar darüber zu schreiben, wurde aber durch den Tod an der Vollendung desselben verhindert, vgl. Bernhard Pez, dissertatio isagog. zum 3. Teil des Thesaurus anecdott. noviss. pag. IV sq. — Die Benutzung des *Lactanz* ist nur scheinbar; dreimal (Epist. 7 pag. 142. Theol. Chr. pag. 396. Introd. p. 57) führt Ab. die Stelle August. de Civ. Dei XVIII, 23 an, in welcher eine sibyllinische Weissagung aus Lactantius, Div. Inst. IV, 18 mitgeteilt wird, sonst begegnet der Name desselben nicht.

1) Sermo 33 pag. 573 maximus ille monachorum et ecclesiasticorum doctorum Hieronymus.

2) so über den Gebrauch nichtchristlicher Schriften, Hieronymus epist. 70 ad Magnum (83 ed. Ben.) vgl. Introd. pag. 62. Theol. Chr. pag. 401.

nymus fälschlich beigelegte Briefe und die pelagianischen oder doch stark pelagianisierenden Scholien zu den paulinischen Briefen.[1])

Noch gründlicher als die Werke des Hieronymus hat Abälard die Augustins studiert, den er als den gröfsten der Kirchenlehrer und als den bezeichnet, der die Lehre am sorgfältigsten ausgearbeitet hat.[2]) Seine Gedanken hat er sich freilich nur mit Auswahl angeeignet. Unter Augustins Schriften sind ihm die Bücher de trinitate, de civitate dei, de doctrina christiana und das enchiridion am meisten geläufig. Sehr häufig finden wir die Briefe, die sermones, de genesi ad litteram, die quaestiones 83[3]), die enarrationes in psalmos und den tractatus in evangelium Johannis angeführt. Aber auch fast alle anderen Schriften werden wenigstens das eine oder das andere mal citiert. Von nicht augustinischen Schriften kommen unter Augustins Namen bei ihm vor das Buch de fide ad Petrum (des Fulgentius von Ruspe), die Schrift contra quinque haereses, de incarnatata deitate (oder de incarnatione Verbi) ad Januarium, die quaestiones veteris et novae legis, die Schrift de conflictu vitiorum et virtutum, ein paar mal auch die de ecclesiasticis dogmatibus, die er anderwärts unter dem Namen des Gennadius (Massiliensis) anführt. Von Gregor d. Gr. werden am häufigsten die Homilieen, die Briefe und die moralia in Job angeführt, aber auch die Dialoge und die regula pastoralis. Seine anhaltende Beschäftigung mit

1) sämtlich zu finden bei Vallarsi XI, pars 2 und 3.

2) Sermo 32 pag. 565 maximus ecclesiae doctor Augustinus. Expos. Ep. Rom. pag. 259 haec quidem diligentissimi doctoris nostri Augustini verba.

3) auch in Sic et non, wo der index auctorum bei H. L. sie nicht anführt; es gehören dorthin die auf S. 77. 84. 88. 105. 106. 372 sich findenden Citate, welche der index fälschlich mit unter die (nicht augustinischen) quaestiones veteris et novae legis stellt.

diesem Kirchenvater beweist, wie wir gesehen, schon der Stil Abälards.

Nächst diesen Männern ersten Ranges wird am häufigsten angeführt der ihnen an Ansehen nahe stehende *Hilarius von Poitiers*, und zwar dessen Bücher de trinitate und die Commentare zum Evangelium Matthäi und zu den Psalmen [1]), etwas seltener *Leo* der Grosse (Briefe und Predigten) [2]), ferner *Boetius* de trinitate und adversus Eutycen et Nestorium.[3]) Von Späteren hat Abälard besonders aus *Isidor von Sevilla* und *Beda Venerabilis* geschöpft. Von dem ersteren werden häufig die libri III sententiarum (oder de summo bono) und die Etymologiae (origines) citiert, aber auch de concordia veteris et novi testamenti, die libri officiorum, die synonyma, contra Judaeos und de vita et obitu sanctorum patrum [4]); von Beda die Commentare, die Homilieen, ferner de tabernaculo, de sex aetatibus mundi, de natura rerum.[5])

Zu den mehr oder weniger häufig angeführten, jedenfalls

---

1) Hilarius de trin. Introd. pag. 36. Expos. Ep. Rom. pag. 165 und oft; in psalmos Introd. pag. 35. 86.; zu Matthaeus und die Briefe des Hilarius in Sic et non.

2) Leo M. in Sermo 31 pag. 550. Theol. Chr. pag. 501.

3) Die Kontroverse über die Authentie dieser Schriften kann, als für unsern Zweck irrelevant, hier unberührt bleiben. Nur will ich nicht unerwähnt lassen, dass Abälard sich einmal (Theol. Chr. pag. 471) der Wendung bedient: *Boetius in eo quem de trinitate composuisse libro dicitur;* ob jedoch damit irgend ein Zweifel an der Autorschaft des Boetius ausgedrückt werden soll, ist mir sehr fraglich; er sagt z. B. auch Expos. Ep. Rom. pag. 157 von der Erklärung des Rufinus: quae quidem expositio translatio expositionis Origenis creditur, was doch keinem Zweifel unterlag.

4) Isidor, de vita et obitu patrum in Serm. 3 pag. 370. Serm. 23 pag. 506. contra Judaeos in Serm. 4 pag. 387. Anderes in Sic et non.

5) Beda homil. in Theol. Chr. pag. 546; super Marcum in Serm. 11 pag. 452; in actus ibid. 32 p. 561 und Expos. Ep. Rom. pag. 349; de natura rerum in Serm. 22 pag. 499; noch Anderes in Sic et non.

Abälard auch aus eigener Lectüre bekannten gehören ferner *Prosper Aquitanus* liber sententiarum ex Augustino und responsiones ad Rufinum (Epistola ad R. de gratia et libero arbitrio), *Gennadius Massiliensis* (aufser der schon erwähnten zweifelhaften Schrift de dogmatibus ecclesiasticis) de viris illustribus, eine Fortsetzung der hieronymianischen de scriptoribus ecclesiasticis, und: de unico baptismo; *Maximus Taurinensis* Sermones und expositio symboli; *Claudianus Mamertus* de statu animae; *Salvianus* de gubernatione Dei und die Commentare des *Cassiodorus* [1]); aus dem 6. Jahrhundert *Fulgentius Ruspensis,* aufser der Schrift de fide ad Petrum (s. oben) noch de immensitate divinitatis filii Dei und de mysterio mediatoris (Sic et non); *Gregorius Turonensis* historiae und liber miraculorum (Sermo 25. 26); aus der Zeit Karls d. Gr. *Alcuin* ad Carolum (de fide s. trinitatis, in Sic et non); Papst *Hadrian I* (contra objectiones quorundam ad Carolum Theol. Chr. p. 452); aus dem 9. Jahrhundert: *Claudius Taurinensis* Commentar zu 1. Korinther; *Rabanus Maurus* Commentare und de pressuris ecclesiasticis (?); *Paschasius Radbertus* de corpore et sanguine Domini; Pabst *Nicolaus I* ad consulta Bulgarorum; *Haymo* von Halberstadt und *Remigius von Auxerre* [2]) Commentare. — Die seiner Zeit Näherstehenden, welche noch nicht als „Autoritäten" galten, citiert er selten; ein paar Mal *Ivo von Chartres,* Briefe und sermo in pentecoste und *Anselm von Canterbury* (de fide

1) Prosper in Sic et non. Gennadius de unico bapt. Theol. Chr. pag. 454, de viris ill. in der praef. zu Sic et non. Maximus Expos. Ep. Rom. p. 173. Theol. Chr. p. 367. Claudianus Introd. p. 29. 37. Salvianus Theol. Chr. p. 385 (Introd. p. 44). Cassiodorus Theol. Chr. p. 389. Sermo 31 p. 555.

2) Claudius in Serm. 31 pag. 556. Rabanus de press. eccl. Theol. Chr. pag. 443, Commentare in Sic et non. Paschasius in Sic et non. Nicolaus I Introd. pag. 76. Haymo und Remigius oft in der Expos. Ep. Rom.

trinitatis, aber ohne die Schrift zu nennen) [1]). — *Johannes Scotus* erwähnt er nirgends, dass er ihn aber gelesen, und manches aus ihm entnommen hat, ist schon von einem Gegner Abälards bemerkt worden.[2]) Zeitgenossen führt er in seinen theologischen Schriften, der Sitte der Zeit entsprechend, niemals namentlich an. — Die pseudoisidorischen Decretalen hat er benutzt (Sic et non p. 317); dafs ihm die vitae patrum, die gesta pontificum, der liber miraculorum s. Benedicti und ähnliche Schriften bekannt sind, bedarf kaum der Erwähnung.

3. DIE SCHRIFTEN ABÄLARDS.

Abälard hat eine nicht unbeträchtliche Zahl theologischer und philosophischer Schriften hinterlassen, von denen jedoch nicht alle auf uns gekommen sind. Verloren sind von den theologischen namentlich die oben erwähnte Erklärung des Ezechiel und die Auslegung des Briefes an die Galater, auf welche Abälard Expos. Ep. Rom. p. 336 sich bezieht, vielleicht auch noch manche andere, von denen sich ebenso, wie von dem uns erhaltenen Dialogus, weder bei ihm selbst noch bei Anderen eine Erwähnung findet. Zweifelhaft ist, ob er ein Buch unter dem Titel Antropologia geschrieben hat.[3]) Die vorhan-

---

1) Ivo Theol. Chr. pag. 540 und Sic et non. Anselm. Cant. in der Parallelstelle Theol. Chr. pag. 523. Introd. pag. 100.

2) dem *Abbas anonymus,* in der disputatio contra errores Abaelardi.

3) Er sagt nämlich Expos. Ep. Rom. p. 274 nach der Frage, wie es sich mit der Einheit der göttlichen Personen vertrage, dafs der Sohn Mensch geworden sei, nicht aber der Vater oder der heilige Geist: sed hoc ex *Atropologia* nostra petatur. Nun findet sich auch in der Dialektik p. 375 *atropos* für *ἄνθρωπος*, so dafs man veranlafst ist, an eine Schrift unter dem Titel A(n)tropologia zu denken. Aber jene Frage ist auch in der Introductio, welche von Abälard unter dem Namen Theologia citiert wird, zur Sprache gekommen, und man könnte des-

denen theologischen liegen bis auf einige nach den mitgeteilten Proben nicht sehr erhebliche Anmerkungen zu biblischen Büchern gedruckt vor, doch sind sie gröfstenteils in den Handschriften unvollständig erhalten, und da noch nicht alle Handschriften verglichen sind, so läfst sich im einzelnen noch manche Bereicherung erwarten.

Es giebt von Abälards Schriften überhaupt drei Gesamtausgaben, von denen keine ganz vollständig ist. Der ersten, von André Duchesne (Andreas Quercetanus) und François d'Amboise, Paris 1616 veranstalteten [1]), fehlen noch mehrere der Hauptwerke; sie enthält alle die Schriften, über deren erste Herausgabe im folgenden nichts bemerkt ist; für die Berichtigung des Textes ist in ihr sehr wenig gethan. Erst nach fast dritthalb Jahrhunderten, nachdem in langen Zwischenräumen mehrere früher nicht bekannte Schriften Abälards teils für sich, teils in umfassenderen Sammelwerken veröffentlicht worden waren, folgten ihr die beiden anderen, die Cousin'sche und die Migne'sche. *Victor Cousin*, der bereits 1836 in den Ouvrages inédits d'Abélard die philosophischen Schriften und Sic et Non (unvollständig) herausgegeben hatte, veranstaltete später eine Gesamtausgabe der theologischen Schriften, in der nur Sic et Non und von der sogenannten Epitome die ersten 20 Kapitel (wegen ihrer grofsenteils wörtlichen Übereinstimmung mit der Introductio) weggelassen sind, während sie das übrige bis dahin Gedruckte vollständig und einige Ergän-

---

halb vermuten, dafs hier: ex Theologia oder: ex libro Theologiae zu lesen wäre, doch spricht dagegen, dafs dann der Abschreiber ein geläufiges Wort mit einem wenig gebräuchlichen vertauscht hätte.

1) Dafs es in der That nur *eine* Ausgabe ist, *nicht zwei*, s. in dem Artikel der *Hist. litt. de la France* über *Abälard § VII.* Ebenso beruhen die Jahreszahlen *1606* und *1626* auf Druckfehlern einiger Exemplare.

zungen aus Handschriften enthält.[1]) Zum Teil hat eine neue Vergleichung der Codices, vielfach eine Berichtigung des Textes und der Interpunction stattgefunden, so dafs diese Ausgabe ohne Frage die beste und für den wissenschaftlichen Gebrauch unentbehrlich ist, obwohl auch sie in kritischer Hinsicht noch viel zu wünschen übrig läfst, und hinter den strengeren Anforderungen der Gegenwart zurückbleibt.[2]) Die Ausgabe in Migne's Patrologie (Band 178 der lateinischen Schriftsteller, von 1855) bietet Abälards Werke durchweg nur nach früheren Drucken, und zwar nach der Cousin'schen Ausgabe, so weit diese vorlag, im übrigen nach der Amboise'schen und den Einzelausgaben, es fehlen ihr die (nicht allzu umfangreichen) Fortsetzungen der Introductio, der Theologia christiana und der Ethik, welche der zweite Band Cousin's bringt, dagegen enthält sie Sic et Non und die Epitome vollständig, und besitzt dadurch und durch die Mitteilung der Vorreden der früheren Herausgeber u. s. w. einen Wert neben der Cousinschen, während sie für die Herstellung des Textes gar nichts leistet.

In der folgenden Übersicht ordnen wir die Schriften Abälards, da die chronologische Reihenfolge sich zum Teil überhaupt nicht feststellen läfst, zum Teil erst Gegenstand der Untersuchung sein mufs, nach Klassen und nehmen, weil wir auch von den philosophischen Schriften hier und da Gebrauch machen müssen, auch diese mit auf.

---

1) Petri Abaelardi *opera, hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit* etc. Victor Cousin, *adjuvantibus* C. Jourdain et E. Despois *Tomus prior. Parisiis 1849. Tomus posterior (adjuvante C. Jourdain) Parisiis 1859.*

2) u. a. ist das nicht seltene *stillschweigende* Abweichen von der überlieferten Lesart zu misbilligen.

A. Philosophische Schriften.

1. Ein umfassendes Lehrbuch der Logik im Anschluſs an die Isagoge des Porphyrius, die Kategorieen und de interpretatione des Aristoteles und einige Schriften des Boetius. Cousin hat das Ganze mit dem Namen *Dialectica* bezeichnet, während in der Handschrift die einzelnen Teile (der erste über die Isagoge ist nicht erhalten) besondere Titel führen. Cousin Ouvrages inédits d'Abélard pag. 172—449. Die ganze Schrift ist, wie mehrere Stellen besagen, zunächst für seinen Bruder Dagobert und zwar zum Zwecke des Unterrichts der Söhne desselben bestimmt (pag. 229). Als fünften Teil hat Cousin bezeichnet den

2. Liber divisionum et definitionum, eine Ausführung der im Titel genannten Teile der Logik im Anschlusse an die gleichnamigen Schriften des Boetius. Nach *Prantl,* Geschichte der Logik im Abendlande II, 171, ist die Schrift als eigene Monographie anzusehen; von Abälard ebenfalls seinem Bruder Dagobert zugeeignet. Cousin a. a. O. pag. 450—497.

3. Glossae in Porphyrium, Cousin a. a. O. pag. 551—556, wenig bedeutende Scholien, ebenso wie die beiden folgenden.

4. Glossae in Categorias. Cousin 577—593.

5. Glossae in Topica Boetii. Cousin 603—610.

6. Glossulae super Porphyrium, wichtig für die Kenntnis der Stellung Abälards zur Universalienfrage, bisher aber nur in der französischen paraphrasierenden Übersetzung von Rémusat bekannt. Rémusat, Abélard II, 93—111. Cousin Opera Abael. II, 756—766.

Von Cousin als Werke Abälards angesehen und in die Gesamtausgabe aufgenommen, sind auch das sogenannte Fragmentum Sangermanense de generibus et speciebus (Opera

Abael. II, 505—550) und der Tractatus de intellectibus (ibid. 733—755). Beide sind jedoch wegen der Verschiedenheit der Sprache, das erstere auch wegen abweichender Ansichten Abälard abzusprechen, der Tractatus scheint einem seiner Schüler anzugehören. (Vgl. Prantl a. a. O. II, 143 und 206 f.)

B. Theologische Schriften.

I. *Exegetische.*

1. Commentarii oder Expositio in epistolam ad Romanos in fünf Büchern (Cousin Opp. Ab. II, 152—356). Die einzige bekannte Handschrift, welche in der editio princeps abgedruckt ist, ist verschwunden, der Text ist auch in der Cousin'schen Ausgabe noch sehr fehlerhaft, die Interpunction öfters sinnentstellend. — Der Prolog bespricht die Bestimmung der apostolischen Briefe überhaupt und den Zweck des Römerbriefes insbesondere. Die Auslegung folgt dem Texte im ganzen ohne Abschweifungen, indem sie die Gedanken desselben klar zu legen und besonders auch den Zusammenhang nachzuweisen sucht. An mehreren Stellen aber sind dogmatische Exkurse, zu denen der Text Veranlassung gab, eingeflochten, so über die Erbsünde, die Lehre von der Versöhnung u. a. Von früheren Auslegern hat Abälard namentlich Origenes, Ambrosiaster und Haymo von Halberstadt benutzt, aber auch Pseudohieronymus, Cassiodorus. Der Commentar ist später geschrieben als die beiden ersten Bücher der Introductio, auf welche er sich öfter bezieht, und früher als das dritte Buch der Introductio und die Ethik, auf welche er als auf künftig zu vollendende Arbeiten verweist. Für die Kenntnis der Theologie Abälards ist diese Schrift nicht minder wichtig als die dogmatischen Hauptwerke.

2. Expositio in Hexaemeron, der Heloise und den Nonnen von St. Paraklet zugeeignet, zuerst herausgegeben von Martene (Thesaurus anecdotorum V, 1362 sqq.; bei Cousin Opp. Ab. I, 625—679). Die Schrift enthält, obwohl unvollständig, mehr als der Titel, welcher wohl nicht von Abälard selbst herrührt, angiebt, da sie nicht nur Genes. 1, sondern auch cap. 2 bis v. 17 umfafst. Der Prolog verspricht eine Auslegung des Anfanges der Genesis ohne zu bestimmen, wie weit dieselbe reichen soll, und zwar eine buchstäbliche, doch giebt sie auch eine kurze *moralitas* und *allegoria* zum ersten Kapitel. Abälard hält sich auch hier im ganzen zur Sache ohne sich, wozu die Versuchung nahe lag, allzutief in Fragen der Spekulation einzulassen, einigemal geht er auf den Grundtext zurück. Vgl. über diese Schrift auch L. Diestel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche S. 191 ff.

3. Expositiones super psalterium und super epistolas Pauli, von geringem Belang, von Cousin (Opp. Abael. II, 723—726) nicht vollständig mitgeteilt.

Ferner sind hierhin zu rechnen

4. Problemata Heloissae cum Abaelardi solutionibus (Cousin I, 237—294), Fragen der Heloise, sämtlich, höchstens mit Ausnahme der letzten, welche nicht ausdrücklich auf die heilige Schrift Bezug nimmt, exegetischen Inhalts, von Abälard meist ausführlich erörtert und beantwortet. Einige Fragen haben ein kritisches Interesse wie die 27., über das Citat Ev. Marci 1, 2, welches eine Stelle des Maleachi dem Jesaias beilegt, die 41., wer Deuteron. 34 geschrieben habe, die 5. die Verschiedenheit der Berichte über die Erscheinungen Christi nach der Auferstehung betreffend, die meisten ein dogmatisches oder ethisches. Auch diese Schrift ist für die Kenntnis der Theologie Abälards von wesentlicher Bedeutung.

Die Expositio orationis dominicae (Cousin I, 596—603) ist

nicht als ein Werk Abälards anzusehen, da sowohl der Stil und die Form der Darstellung sich von der Abälards unterscheiden, als auch in der vierten Bitte das gewöhnliche panem quotidianum gesetzt und allein erklärt ist, während Abälard auf „panem supersubstantialem" grofses Gewicht legte (siehe oben S. 57), auch die Bemerkungen über die Pflicht der Vergebung stehen mit Äufserungen Abälards (Sermo 14, p. 471 sq.) nicht im Einklang.

II. *Zur Dogmatik, Apologetik, Polemik.*

1. *Sic et non.* Eine in 158 Rubriken systematisch geordnete Sammlung von (mehr als 1800) biblischen und patristischen Stellen über dogmatische und andere theologische Fragen, so dafs unter den einzelnen Rubriken die eine scheinbar oder wirklich entgegengesetzte Beantwortung enthaltenden Aussprüche (ohne Unterschied) zusammengestellt sind. Zuerst unvollständig von Cousin Ouvrages inédits d'Abélard pag. 1—169, dann von Henke und Lindenkohl, Marburg 1851 vollständig herausgegeben. Dafs das Werk in den Handschriften in zwei wesentlich verschiedenen, von Abälard selbst ausgegangenen Gestalten vorliegt und anderes dahin Gehöriges werden wir weiter unten nachweisen.

2. *Theologia Christiana* in 5 Büchern, das letzte unvollständig, zuerst herausgegeben von Martene und Durand in dem Thesaurus anecdot. V, 1156—1359, nach einem Codex des Klosters Marmoutiers in Tours, von Cousin (Opp. Abael. II, 357—566) ohne neue Collation der Handschrift abgedruckt, der Text, wiewohl nicht frei von Fehlern, doch verhältnismäfsig correct. Einen zum Teil abweichenden Text, der noch nicht veröffentlicht ist, enthält eine zu Monte Casino befindliche Handschrift, welche auch von dem fünften Buche etwas mehr bietet, als die von Tours. Diese Ergänzung hat zuerst

Luigi Tosti in seiner Storia di Abelardo, Napoli 1851, p. 286 sqq. und nach ihm Cousin a. a. O. p. 804 sqq. mitgeteilt.

Die Schrift beginnt ohne Vorrede oder Eingang mit einer kurzen Darlegung der kirchlichen Trinitätslehre (p. 359—361). Die Bemerkung, dafs diese Lehre auch den Juden und Heiden nicht unbekannt gewesen sei, leitet zu der Anführung von Zeugnissen zunächst aus dem alten Testament über. Mit der Besprechung dieser Stellen (p. 361—375) verbindet Abälard schon eine Auseinandersetzung seiner eigenen Auffassung der Lehre. Mit den Worten: nunc autem post testimonia prophetarum de fide Trinitatis libet et testimonia philosophorum supponere quos ad unius Dei intelligentiam tum ipsa philosophiae ratio perduxit, beginnt die Besprechung von Zeugnissen aus dem heidnischen Altertum, die bis zum Ende des ersten Buches reicht (p. 375—400). Im zweiten Buche rechtfertigt er sich zuerst über die Benutzung heidnischer Autoritäten (p. 400—405) und scheint dann (p. 405—406) zur Begründung der Trinitätslehre aus der Vernunft übergehen zu wollen. Doch mit einer unerwarteten Wendung kommt er wieder auf die Heiden zurück; er zeigt ausführlich, dafs man nicht ihnen insgesamt die Seligkeit absprechen dürfe und dafs sich viele Elemente des rechten Glaubens bei manchen von ihnen finden (p. 406—413). Ebenso sei ihre Sittenlehre vortrefflich und das eigene sittliche Leben einzelner unter ihnen überaus rühmlich gewesen (p. 414—445). Von dem Leben kehrt er abermals zu der Lehre der Philosophen zurück, um nachzuweisen, dafs das Studium der wissenschaftlichen Werke der Alten auch für das Verständnis der heiligen Schrift von gröfstem Nutzen sei; der hier und da ausgesprochene kirchliche Tadel beziehe sich nur auf den Mifsbrauch dieses Studiums oder auch auf unsittliche Werke der Dichter (p. 441 bis 446).

Mit dem Anfang des dritten Buches wird abermals eine vernunftmäfsige Begründung der Trinitätslehre eingeleitet (447), aber auch jetzt noch nicht wirklich begonnen, sondern es wird nun erst auf's neue der Gebrauch der Vernunft und der Wissenschaft auch auf dem theologischen Gebiete gerechtfertigt (p. 448—451), hierauf folgt eine scharfe Polemik gegen den Mifsbrauch der Dialektik und gegen die Lehrer derselben, welche alles mit ihrer Vernunft begreifen zu können meinen, verbunden mit gelegentlicher Rechtfertigung des Autoritätsglaubens (p. 451—464). Nun erst kommen wir zu der Sache selbst, und Abälard giebt die Disposition des Folgenden in den Worten (p. 465) primum autem *ponendum est totius nostrae disputationis thema* et summa fidei breviter concludenda, de unitate scilicet divinae substantiae ac trinitate personarum quae in deo sunt imo deus unus sunt. *Deinde objectiones adversus proposita, denique solutiones adversus objecta* subjiciemus. Es folgt demgemäfs zuerst eine Darlegung der kirchlichen Gottes- und Trinitätslehre, welche eingehender ist als die am Anfang des Werkes gegebene (p. 465—472), dann die Bemerkung, wie man um die Einheit des Wesens mit der Dreiheit der Personen richtig zu verbinden mit grofser Sorgfalt sich vor den entgegengesetzten Verirrungen des Sabellius und des Arius hüten müsse. Dabei habe man es mit den schwierigsten dialektischen Fragen und Einwürfen zu thun, von denen nun eine grofse Anzahl angeführt und erläutert, zunächst aber noch nicht gelöst wird (p. 473—477). Der Hauptpunkt, so leitet Ab. die folgenden Erörterungen ein, sei der, eine Art der Differenz zu finden, welche die Unterscheidung der Personen begründen könne, ohne die Einheit des Wesens aufzuheben. Vor allem müsse man dabei im Auge behalten, dafs, da das göttliche Wesen alles Geschaffene unendlich übersteige, auch unsere Begriffe und Denkformen, auf Gott angewendet,

eine Modifikation erleiden müssen und man nicht meinen dürfe, hier mit den geläufigen Begriffen ebenso auszukommen, wie da, wo es sich nur um Geschaffenes handle (p. 477—484). Um nun die hier passende Art der Differenz zu ermitteln, stellt Abälard eine ausführliche Untersuchung darüber an, in welchen verschiedenen Weisen überhaupt die Begriffe idem und diversum angewendet werden, und findet als den für die Unterscheidung der göttlichen Personen geeignetsten das diversum proprietate (p. 484—491), was dann bis zum Ende des Buches noch weiter erläutert und polemisch begründet wird (p. 491—496). Es folgt jetzt die Lösung der oben angeführten Schwierigkeiten und Einwürfe (p. 497—519), welcher die Behandlung der Lehre von der generatio des Sohnes (p. 519—535) und der processio des Geistes eingefügt und eine christliche Ausdeutung der platonischen Lehre von der Weltseele angereiht ist (p. 535—548). Nachdem noch eine nachträgliche Frage über das Verhältnis der persönlichen Proprietäten zu dem göttlichen Wesen erledigt ist (p. 548—550), wird kurz gezeigt, dafs diese Lehre auch den Nichtchristen, als in dem Gottesbegriffe enthalten, sich nachweisen lasse (p. 550—551). Das Buch endet mit einer Schlufsbemerkung, welche recht wohl auch als Schlufs eines ganzen Werkes angesehen werden könnte.

Das fünfte Buch behandelt, so weit es erhalten, dieselben Fragen, welche wir im Anfange des dritten Buches der Introductio erörtert finden (s. im folgenden).

Diese Schrift wurde früher meist für eine erweiterte Bearbeitung der folgenden angesehen, dagegen hat *H. Goldhorn* (Abälards dogmatische Hauptwerke in der Zeitschrift für hist. Theologie, Bd. 36. S. 161 ff.) mit überzeugenden Gründen dieselbe als die frühere Schrift nachgewiesen (vgl. die Beilagen).

3. *Introductio ad Theologiam* in 3 Büchern, von denen

das letzte unvollständig. Wir behalten den seit Jahrhunderten recipierten Namen bei, obwohl Abälard selbst die Schrift stets als Theologia bezeichnet.

Die Introductio geht nach einem Prolog, welcher eine Behandlung der ganzen christlichen Lehre in Aussicht stellt, von dem Satze aus, dafs auf drei Dingen das Heil beruhe, nämlich fides, caritas, sacramentum, denn die Hoffnung sei in dem Glauben schon mit enthalten. Darauf folgt zuerst eine kurze Bestimmung der drei genannten Begriffe (p. 5—7), dann soll von dem einzelnen nach einander ausführlich gehandelt werden.

Zuerst von der fides. Hier wird zunächst der Begriff im allgemeinen erörtert (p. 7—9), dann insbesondere der der fides catholica; als ihr Inhalt wird angegeben: partim circa ipsam divinitatis naturam partim circa divina beneficia et quascunque Dei necessarias dispensationes vel ordinationes consistit, quae nobis diligenter apostolorum vel sanctorum Patrum symbolis expressa sunt. Zuerst soll nun die Rede sein von dem, was das Wesen der Gottheit angehe, worauf die Trinitätslehre in den herkömmlichen kirchlichen Formeln angegeben wird (p. 9 bis 12). Weiter will der Verfasser dieselbe durch geeignete Analogieen und Gründe verdeutlichen und verteidigen und setzt nun seine Ansicht von dem Unterschiede der drei göttlichen Personen als der Macht, Weisheit und Güte zuerst summarisch (p. 12—15), dann ausführlicher aus einander (p. 15—22). Da aber diese Lehre nicht blos den Christen, sondern allen Menschen geoffenbart worden ist, so will er den Juden und Heiden den Beweis für dieselbe, jenen aus dem alten Testament, diesen aus den Philosophen, führen. Das erstere geschieht (p. 22—28) in ähnlicher Weise, doch viel kürzer als in der Theologia, der Abschnitt über die Zeugnisse der Heiden (p. 28 bis Ende des ersten Buches p. 61) stimmt

mit dieser bis auf geringe Unterschiede überein, ebenso der Anfang des zweiten Buches (p. 62—67), die Rechtfertigung des Gebrauches heidnischer Schriftsteller; von da ab schlägt das Buch seinen eigenen Gang ein, obwohl auch weiterhin noch oft längere Abschnitte mit diesem oder jenem Stück der Theologia wörtlich gleichlauten. — Die Grundlage von allem, was da gut ist, heifst es, ist der Glaube an die heilige Dreieinigkeit. Da dieser aber von Philosophen und Ketzern angegriffen wird, ist es notwendig, ihn mit Gründen zu stützen. Da man dieselben aus der Dialektik zu entnehmen hat, so wird zunächst der Gebrauch dieser und der übrigen Wissenschaften verteidigt (p. 67—73), sodann die Notwendigkeit nachgewiesen, das, was man lehre und was geglaubt werden solle, auch der Vernunft einleuchtend zu machen (p. 73—83), besonders wegen der Ketzer (Tanchelm und Peter von Bruys werden genannt) und der Irrlehrer (p. 84—85). Dann folgt die Erläuterung und Begründung der Lehre selbst.

Es wird zuerst von dem göttlichen Wesen gehandelt, dessen absolute Einheit nachgewiesen und gezeigt, wie ein adäquates Begreifen Gottes seinem Wesen nach unmöglich sei, da dasselbe ebenso die Fähigkeit des menschlichen Verstandes, wie der menschlichen Sprache und Ausdrucksweise übersteige p. 87—93 (nunc ad propositum redeamus — quae objiciunt illas applicuerimus).

Darauf wird die Frage aufgeworfen, wie bei der unbedingten Einheit des göttlichen Wesens doch eine Trinität möglich sei, zum Zwecke der Beantwortung derselben wird ein dreifacher Sinn der Begriffe unum und diversum entwickelt und die Trinität auf das diversum proprietate zurückgeführt (p. 93—95 quaerunt autem quomodo — quas quidem proprietates plenius exponemus).

Dann wird das Verhältnis der drei göttlichen Personen

durch die Analogie, erstens der drei Personen im Sinne der Grammatik, zweitens durch die des aes, sigillabile, sigillans verdeutlicht und die letztere Analogie besonders auf die generatio filii und die processio Sp. s. angewendet (p. 95—104 Si quis forte id — Patrem vel filium esse Sp. s.). Dem schliefst sich eine Polemik gegen die Lehre der Griechen vom Ausgange des H. Geistes allein vom Vater an (p. 104—108 Graeci ex solo Patre — aliquod illorum praecesserit) und eine Deutung der platonischen Lehre von der Weltseele auf den H. Geist (p. 109—114 Sed etsi quis illam philosophicam Platonis — necessario utriusque est Spiritus). Das Buch schliefst mit einer kurzen Ausführung darüber, dafs auch die Gotteserkenntnis der Juden und Heiden die Trinitätslehre implicite in sich begreife (p. 114).

Das dritte Buch soll eine genauere Erörterung der Fragen in Betreff des göttlichen Wesens geben, und wenn die beiden ersten der Verteidigung des christlichen Glaubens gewidmet waren, vielmehr der Erweiterung der christlichen Erkenntnis dienen. Es wird hier zuerst von dem Dasein Gottes gehandelt (p. 115—118 prima igitur sit — quem nos Deum dicimus), dann von seiner Einheit (p. 118—120 de cujus nunc unitate — infidelium obstinationem), dann, entsprechend der Lehre von den drei Personen, erstens von der Macht und zwar a) von der richtigen Auffassung der Allmacht und des Willens Gottes, wobei der zwiefache Sinn des göttlichen Wollens erläutert wird (p. 120—123 quaerendum itaque — vindictam potius quam quaesivimus), b) von der Frage, ob Gott mehr oder Besseres thun könne, als er wirklich thue, wobei die Frage von dem Verhältnis des göttlichen Vorherwissens und der kreatürlichen Freiheit mit zur Sprache kommt (p. 123—133 quaerendum arbitror utrum — ejus derogaret dignitati), c) von der Unveränderlichkeit Gottes, besonders mit Bezug auf die Mensch-

werdung (p. 133—138 cum autem ad potentiam — dicta sufficere arbitror); zweitens von der Weisheit, wobei von der göttlichen Vorsehung, dem göttlichen Vorherwissen und seinem Verhältnis zum Thun der Geschöpfe die Rede ist.

Der Text war in der ersten Ausgabe überaus verderbt. Cousin (Opp. Ab. II, 1—149) hat nach erneuter Vergleichung des Codex Victorinus und durch Benutzung der Parallelen der Theologia Christiana vieles gebessert, vieles bleibt noch zu berichtigen. Derselbe hat aus Oxforder Handschriften ein früher nicht bekanntes weiteres Stück des dritten Buches (p. 143—149) herausgegeben.

4. *Sententiae Petri Abaelardi*, zuerst von *F. H. Rheinwald* unter dem Titel *Epitome Theologiae Christianae, Berol. 1835* herausgegeben, von *Cousin Opp. Abael. 567—592* nur vom 21. Kapitel an abgedruckt (s. die Beilagen).

5. *Expositio symboli quod dicitur apostolorum*, Cousin Opp. Abael. I, 603—615, enthält manches für Abälards Theologie Charakteristische und ist deshalb ungeachtet ihres geringen Umfanges nicht unwichtig.

6. *Expositio fidei in symbolum Athanasii.* Ibid. 615—617.

7. *Dialogus inter philosophum Judaeum et Christianum*, zuerst von Rheinwald Berol. 1831 nach einer Wiener Handschrift herausgegeben. Der Text ist sehr incorrect, manches hat Cousin durch Konjektur berichtigt (Opp. Abael. II, 643—718), da er aber zum Teil stillschweigend verändert hat, ist die Rheinwald'sche Ausgabe nicht zu entbehren. Über Inhalt und Tendenz der Schrift s. die später folgende Untersuchung.

8. *Fragment eines Dialogs*, dessen Titel nicht bekannt ist, der aber das Verhältnis der alten Philosophie zum Christentum zum Gegenstande gehabt zu haben scheint. Das erhaltene Stück findet sich in den Handschriften der Epistola Berengarii (eines Schülers Abälards) adversus Carthusianos, dieser ange-

fügt und ist so auch von Amboise abgedruckt, obwohl dieser bereits erkannte, dafs es mit jenem Briefe in keinem Zusammenhang steht. Bei Cousin Opp. Abael. II, 727—729 unter dem Titel E libro incerto. Sprache wie Gedanken stellen die Autorschaft Abälards aufser Zweifel. Ebenso gewifs ist diese aus denselben Gründen bei der

9. *Invectiva in quendam ignarum dialectices*, einer Verteidigung des Gebrauches der Logik in der Theologie, die Amboise, unbekannt aus welcher Handschrift, und nach ihm Cousin, Opp. Ab. I, 695—699 abgedruckt hat.

10. *Ethica, seu liber dictus scito teipsum*, zuerst herausgegeben von *Bernhard Pez* in dem *Thesaurus anecdotorum novissimus III, 2, 626 sqq.* aus einer Handschrift des Klosters S. Emmeram zu Regensburg (jetzt in München) in ziemlich correctem Texte, abgedruckt von Cousin, Opp. Ab. II, 594—642, der auch den in einer englischen Handschrift sich findenden Anfang des zweiten Buches, ein freilich nur sehr kurzes Bruchstück, das jedoch für die Kenntnis der Anlage des Werkes nicht ohne Bedeutung ist, hinzugefügt hat. Die Kapiteleinteilung mit den Überschriften rührt gewifs nicht von dem Verfasser her, sie ist so ungeschickt, dafs man, um eine Einsicht in die Gliederung des Buches zu bekommen, ganz von ihr absehen mufs. Absicht des Werkes ist, die vitia et virtutes zu behandeln, im ersten Buche die vitia. Dabei kommt es jedoch nicht, wie man erwarten sollte, zu einer Besprechung der Untugenden oder sündhaften Neigungen im einzelnen, sondern nur zu einer Erörterung prinzipiell wichtiger ethischer Fragen, so dafs der erste Teil bis Kap. 16 incl. von der Sünde, der zweite von der Vergebung der Sünde handelt. In dem ersten wird zunächst der Unterschied zwischen vitium und peccatum festgestellt, dann das Wesen der Sünde erörtert, und zwar besonders die Fragen nach dem eigentlichen Begriff

derselben, nach der Schuldbarkeit, nach dem Verhältnisse der Gesinnung zu dem äufseren Werke und über die Beurteilung der Unwissenheitssünden, endlich der Unterschied zwischen leichteren und schwereren Sünden. Der zweite Teil bezeichnet als Bedingungen der Vergebung: Buſse, Bekenntnis und Genugthuung, jedoch nur die erste als schlechthin notwendig. Das Wesen der wahren und falschen Buſse wird eingehend besprochen, wobei die Fragen, ob eine wahre Buſse möglich sei, die sich nur auf einzelne Sünden, nicht auf alle zumal erstrecke, ob rechte Buſse ohne die Erstattung unrechten Gutes da sein könne, ob es Sünden gebe, für die keine Vergebung vorhanden sei, ihre Beantwortung finden. Bei der Beichte wird erörtert, warum sie notwendig sei, in welchen Fällen sie unterlassen werden dürfe, es wird die Sitte der Ablaſserteilung scharf angegriffen und die Lehre von der Schlüsselgewalt in der Art besprochen, daſs der Besitz derselben nicht als einfach durch die amtliche Function bedingt erscheint. Die letzten Gegenstände berühren allerdings in gewisser Weise die Lehre von der satisfactio, aber sie berühren sie doch nur, behandeln sie nicht eigens, sie gehören vielmehr noch dem Abschnitte von der confessio an, auch müſsten wir erwarten, daſs eben so wie dieser, so auch der letzte bei seinem Beginn ausdrücklich markiert wäre. Es scheint demnach, *daſs auch das erste Buch der Ethik uns nicht vollständig vorliegt.* — Hinsichtlich der Abfassungszeit ergiebt eine Verweisung in Kap. 23, daſs dasselbe später geschrieben ist als das dritte Buch der Introductio.

11. Wenige Fragmente aus der von Abälard gegen den Angriff des Wilhelm von St. Thierry gerichteten *Apologie*, welche in der Gegenschrift des abbas anonymus (bei Migne) erhalten sind. Cousin, Opp. Ab. II, 730—732.

12. Die *Apologia seu confessio fidei*, das oben (S. 49) erwähnte zu Cluny herausgegebene Schriftstück (Ibid. 719—723).

III. *Predigten.*

Sermones per annum legendi, eine Sammlung von 35 gröfstenteils an Festtagen gehaltenen Predigten, von Abälard selbst veranstaltet und der Heloise und den Nonnen von St. Paraklet zu ihrem Gebrauche gewidmet. Gewöhnlich wird angenommen, dafs diese Predigten in St. Gildas gehalten seien, bei mehreren ist das jedoch offenbar nicht der Fall, einige (wie 13, 18, 19, 25, 29, 31, 32) setzen eine Nonnengemeinde, wahrscheinlich die von Paraklet, voraus, andere sind in anderen Klöstern, so 27 in einem Kloster zu Rouen, welches die Reliquien des heiligen Marcellin zu besitzen glaubte, gehalten. Erweislich ist aber nicht, dafs auch nur eine dieser Predigten nach St. Gildas gehört, denn in keiner derselben tritt das Verhältnis des Abtes zu der ihm anvertrauten Klostergemeinde irgendwie hervor. Im übrigen enthalten die Predigten ziemlich viel Schriftauslegung, manche rein dogmatische Auseinandersetzungen, der Ton ist überhaupt vorzugsweise lehrhaft, die Sprache fliefsend, aber meist ohne rhetorischen Schwung. Es läfst sich zum Teil wohl bemerken, dafs Abälard sich in diesen Reden mehr als in seinen Schriften der üblichen Behandlung der Glaubenslehren anzuschliefsen sucht, dennoch verleugnen sich auch in ihnen seine eigentümlichen Anschauungen keineswegs, und für eine Darstellung seiner Theologie dürfen sie nicht unberücksichtigt bleiben.[1])

IV. *Briefe.*

Die wirkliche Korrespondenz Abälards ist nicht wie die Bernhards, Peters von Clüny und mancher anderer Zeitgenossen auf uns gekommen; die erhaltenen Briefe sind zum

1) Vergleiche auch Bourgain, *la Chaire française au 12. siècle. Paris 1879. p. 73—76.* R. Rothe, *Geschichte der Predigt, herausg. von Trümpelmann 1881. S. 215.*

Teil vielmehr Abhandlungen, und fast alle schon mit der Bestimmung weiterer Verbreitung geschrieben. Sie haben demnach auch nicht das eigentümliche Interesse wirklicher Briefe, wohl aber enthalten sie vieles, was für die Kenntnis des Lebens wie der Lehre Abälards von Wichtigkeit ist. Der erste ist die schon öfter erwähnte Historia calamitatum, der zweite bis sechste sind gegenseitige Selbstbekenntnisse Abälards und der Heloise (2, 4 und 6 der letzteren angehörig). Deren in dem sechsten ausgesprochene Wünsche veranlassen Abälard zu den als ep. 7, 8 und 9 bezeichneten Tractaten de origine sanctimonialium; institutio seu regula sanctimonialium und: ad Virgines Paraclitenses de studio litterarum. Diese alle finden sich im ersten Bande der Cousin'schen Ausgabe p. 1—236. Von einigen anderen (an den Bischof von Paris II, 150 sq., an Abt und Mönche von St. Denis I, 682 bis 686, an Bernhard von Clairvaux I, 618—624) ist ebenfalls im Leben Abälards schon die Rede gewesen. Auch die bei Cousin I, 686—694 unter dem Titel Contra quendam canonicum regularem abgedruckte Verteidigung der Würde des Mönchstums gegenüber den Regularklerikern wird wohl als Brief bezeichnet.

V. *Gedichte.*

Für den gottesdienstlichen Gebrauch in St. Paraklet gedichtete Hymnen, Klagegedichte biblischer Personen, z. B. Planctus virginum Israelis super filia Jephthae Galaaditae; Versus ad Astralabium filium, ein Lehrgedicht, Lebensregeln enthaltend, und einiges andere; da sie für unseren Zweck keine Ausbeute geben, gehen wir nicht näher auf dieselben ein.

III.

ZUR BEURTEILUNG DES PHILOSOPHISCHEN STANDPUNKTES ABÄLARDS.

Wenn die Theologie Abälards in einem so engen Abhängigkeitsverhältnisse zu seiner Philosophie stände, wie zuweilen angenommen worden ist [1]), so würden wir es nicht umgehen können, der Darstellung der ersteren eine ausführliche Untersuchung der letzteren vorauszuschicken. So wird z. B., wer die Theologie des Thomas von Aquino erörtern will, nur die Wahl haben, dessen philosophische Ansichten entweder eigens darzulegen, oder sie als bekannt vorauszusetzen — in unserem Falle würde das letztere aber nicht thunlich sein, da über Abälards Philosophie wohl höchst wertvolle Arbeiten vorhanden sind [2]), aber keine allseitig eingehende und zugleich

1) Baur, *die christliche Lehre von der Dreieinigkeit II, 460* sagt, Abälard sei auch in seinen theologischen Schriften nur als dialektischer Philosoph zu betrachten, und beruft sich dafür auf den Prolog der Introductio, in welchem Abälard ausführt, warum er es unternehme, die christliche Lehre mit Argumenten der Dialektik zu stützen. Doch was Abälard hier im Auge hat, ist wesentlich die Trinitätslehre, und von dieser mag Baurs Behauptung gelten. Aber die Trinitätslehre ist nicht seine ganze Theologie und nicht einmal der Teil derselben, welcher theologisch das gröfste Interesse bietet.

2) Besonders in Cousin's *Introduction* zu den *Ouvr. inéd. d'Ab.*, in Rémusat's *Abélard*, in den beiden Werken Hauréau's *De la philosophie scolastique* und *Histoire de la philosophie scolastique*, und vor allem in Prantl's *Geschichte der Logik im Abendlande.*

sachlich genügende Darstellung derselben vorliegt. Es ist jedoch das Verhältnis der Philosophie zur Theologie in der Anfangsperiode der Scholastik ein wesentlich anderes, als in der Blütezeit derselben. In der ersteren ist ein eigentliches philosophisches System, eine nach den verschiedenen Seiten hin durchgeführte philosophische Weltanschauung noch gar nicht vorhanden. Nur die Logik ist in einer gewissen Vollständigkeit bekannt und wird in einer solchen in Lehrbüchern wie Abälards Dialektik behandelt, metaphysische Fragen werden wohl vereinzelt im Anschlusse an gewisse Stellen der Logik untersucht, vor allem die Universalienfrage, als eigene Disciplin aber existiert die Metaphysik für die Philosophen jener Zeit noch nicht. Was man von ihr hat besteht in einzelnen teils platonischen, teils aristotelischen Sätzen, die sich in den vielgebrauchten Schriften des Makrobius u. a., vor allem des Boetius, vorfinden. Erst mit dem Bekanntwerden der aristotelischen Schriften in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts lernte das Abendland ein wirkliches philosophisches System kennen. Mit der Aufnahme desselben entstand nun für die Theologen die Aufgabe, die Kirchenlehre mit demselben zu einer theologisch-philosophischen Gesamtanschauung zu verbinden und als Folge davon eine Einführung nicht bloſs der Dialektik, sondern auch metaphysischer, naturphilosophischer, moralphilosophischer Begriffe und Sätze in die Behandlung sämtlicher theologischer Lehren. Ja das ganze Denken der groſsen Scholastiker war von aristotelischen Formen und Grundsätzen, wie sie sie verstanden und recipiert hatten, dergestalt durchdrungen, daſs es unmöglich ist, auch ihre theologischen Gedankenentwicklungen richtig zu verstehen, ohne auf jene Voraussetzungen zurückzugehen.

Wesentlich anders steht es in der früheren Scholastik. Hier findet es, abgesehen von dem Gebrauch der Logik in

mehr oder weniger schulmäfsiger Form eine Anwendung philosophischer Lehren doch meist nur da statt, wo der Gegenstand besonders dazu aufzufordern schien, also namentlich in der Trinitätslehre. Eine Arbeit wie die des *Odo von Cambrai über die Erbsünde,* welche diese Lehre mit Verwendung des ganzen der Zeit zur Verfügung stehenden philosophischen Apparates zur Klarheit zu bringen sucht, bildet eine Ausnahme. So steht es denn auch bei Abälard; die meisten Teile seiner Theologie, namentlich seine Christologie, seine Lehre von der Sünde und von der Erlösung lassen sich vollständig erörtern, ohne dafs man Veranlassung hätte, auf philosophische Lehren oder Voraussetzungen Rücksicht zu nehmen.[1]) Damit ist die Möglichkeit gegeben, bei einer Darstellung seiner Theologie sich auf eine Erklärung der philosophischen Elemente in derselben an den Stellen, in denen sie wirklich in Betracht kommen und soweit das der Fall ist, zu beschränken und von einer zusammenhängenden und vollständigen Darstellung derselben abzusehen.

Nur ein besonders wichtiger Punkt ist es, welchem wir doch, bevor wir zu seiner Theologie übergehen, einige Aufmerksamkeit schenken müssen, nicht als ob wir uns in seiner Theologie selbst besonders oft auf denselben hingewiesen fänden, sondern weil er mit seiner ganzen Denkweise, deren Kenntnis auch für das Verständnis seiner Theologie von wesentlicher Bedeutung sein mufs, in enger Beziehung steht — es ist seine Stellung zu der Universalienfrage.

Es ist bekannt, welche hervorragende Wichtigkeit die

1) Grundsätze, wie der von der absoluten Unveränderlichkeit Gottes, welche seit Jahrhunderten als theologische Wahrheiten galten, ziehe ich bei dem Gebrauche der Philosophie in dem Sinne, wie hier davon die Rede ist, nicht in Betracht, wenn ihr Ursprung auch in einer philosophischen, nicht in einer religiösen und biblischen Anschauungsweise zu suchen ist.

Frage nach dem Wesen der Gemeinbegriffe für die Philosophie, ja für das ganze wissenschaftliche Leben des Mittelalters gehabt hat. Nicht auf dem Wege selbständiger Spekulation war man auf diese Frage geführt worden, sondern wie das gesamte Denken jener Zeit sich an den aus dem Altertum stammenden Schriften entwickelte, so waren es auch hier bestimmte Stellen dieser Schriften, an welche jene Frage sich anknüpfte, und zwar war nach neueren Untersuchungen [1]) der Ausgangspunkt ein zwiefacher. Einesteils hatte Porphyrius in der Isagoge das Problem, ob die Gemeinbegriffe, die genera und species, in Wirklichkeit existieren oder nur in dem menschlichen Verstande da sind, ausdrücklich hingestellt, wiewohl nicht gelöst, Boetius aber hatte in seinen Commentaren [2]) die Frage in der Weise beantwortet, dafs sie ein wirkliches Dasein und zwar sowohl für sich, wie auch in Verbindung mit den Einzeldingen hätten, eine Ansicht, nach der man sich also Begriffe, wie Baum, Stein u. s. w. als an und für sich, auch abgesehen von allen einzelnen Bäumen und Steinen wirklich existierend dachte. Daneben war eine andere Anschauung möglich, nach welcher die Universalien zwar nicht getrennt von den Dingen, sondern nur in denselben, aber *als deren eigentliches Wesen constituierend* gedacht wurden, wobei über die Art, wie dies zu denken sei, wieder sehr verschiedene Ansichten auftreten konnten. Der Modifikationen realistischer Anschauung gab es überhaupt

---

1) Besonders V. Cousin, *Fragments philosophiques. Vol. II. Philosophie du moyen âge. 5. éd. 1865. pag. 66 sqq.* Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande II, 8. 34 ff.*

2) *Boetius in Porphyrium a se translatum ed. Basil. p. 54 sqq.*, wo er die selbständige Realität derselben unentschieden läfst, vgl. Fr. Nitzsch, *das System des Boetius, S. 175 ff.* über diese Stelle, und *in Porphyrium a Victorino transl. p. 10*, wo er sich für dieselbe ausspricht.

eine sehr grofse Zahl [1]); sie mufsten sich auch umsomehr vervielfachen, je weniger es möglich war, von realistischen Voraussetzungen aus die Dinge in ihrer Wirklichkeit zu begreifen.

Den zweiten Ausgangspunkt bildete die Äufserung des Boetius [2]), dafs die Dinge (res) von dem Verstande (intellectus) erfafst und durch den Sprachausdruck (vox) bezeichnet werden, und dafs daher, da alle Sätze aus bezeichnenden Worten bestehen, die Isagoge und dann die Kategorieen die Aufgabe haben, über diese Bestandteile, d. h. über die obersten Namen und Wortbezeichnungen der Dinge zu handeln. Hieran knüpfte sich im Laufe der Zeit eine Auffassung, welche als Gegenstand der Dialektik im Unterschiede von den *res* die *intellectus* und *voces* bezeichnete und weiterhin geradezu erklärte, dafs die Gemeinbegriffe überhaupt nicht *res*, sondern *voces* oder *nomina* seien, womit dieselben nicht in einen Gegensatz zu den *intellectus* (geistigen Auffassungen) gestellt, sondern nur von den wirklichen Dingen scharf unterschieden werden sollten. Dies ist die Ansicht, welche in der Scholastik mit dem Namen des Nominalismus bezeichnet wird.

Vorherrschend ist während des ganzen Mittelalters der Realismus gewesen, der Nominalismus bildete eine, zeitweise jedoch mit grossem Nachdruck und nicht ohne Erfolg auftretende Opposition. So hat er auch in der Periode von Mitte des elften bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts nicht wenige Vertreter gehabt, und unter ihnen ist einer, Abälards Lehrer

---

1) Eine geordnete Übersicht bei *Prantl S. 118—121.* Es sei hier nur auf den Unterschied hingewiesen, dafs die Einen die Universalien mit den Ideeen in der göttlichen Intelligenz identificierten, die Andern sie von ihnen unterschieden.

2) *Editio secunda* des Commentars zu *de interpretatione p. 296 ed. Basil.* Vgl. Prantl. S. 35.

Roscellin von Compiegne, freilich besonders durch einen halb zufälligen Umstand, das Aufsehen und den Anstofs, den seine Anwendung nominalistischer Grundsätze auf die Trinitätslehre erregte, vor allem bekannt geworden, ja man hat ihn lange als den wahren Urheber des Nominalismus angesehen. Gegenwärtig ist anerkannt, dafs dieser Ruhm ihm nicht gebührt, dafs sich die Ansätze nominalistischer Denkweise bis in das neunte Jahrhundert zurückverfolgen lassen. Sie finden sich in gewisser Weise, aber noch ohne Bewufstsein eines Gegensatzes gegen den Realismus schon bei Johannes Skotus, dann in einer dem Rabanus Maurus beigelegten Logik, in entschiedenererer Gestaltung bei des Rabanus Schüler, Eric von Auxerre.[1]) Weiterhin lassen sich freilich nur Spuren einer Continuität dieser Lehre nachweisen.[2]) Erst für die Mitte des elften Jahrhunderts erhalten wir Nachricht von dem Auftreten eines Lehrers *Johannes* in Paris, der als Nominalist bezeichnet wird, von dem aber nichts Näheres bekannt ist.[3]) Ob er mit dem

1) Prantl. *S. 41 ff.*

2) C. S. Barach, *zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin. Wien 1866.*

3) Da auf die gewichtige Autorität *Prantls (a. a. O. S. 76 f.)* die Meinung, dafs der oben bezeichnete *Johannes* nicht ein Dialektiker des elften Jahrhunderts, sondern kein anderer als *Johannes Skotus* gewesen sei, allgemein angenommen zu werden scheint, so seien hierüber folgende Bemerkungen verstattet. Die Quelle, aus der die Notiz über jenen Johannes entnommen ist, ist eine *„Historia a Roberto rege ad mortem Philippi primi"*, aus welcher *Du Boulay Hist. univ. Paris.* Auszüge mitteilt. Die Stelle, welche *Prantl* nach *Du Boulay I, 443* von den Worten *in dialectica* an giebt, findet sich aber ebenda *I, 770* vollständiger und lautet: *hoc tempore tam in divina quam in humana philosophia floruerunt Lanfrancus Cantuariorum episcopus, Guido Langobardus, Maingaudus Teutonicus, Bruno Remensis qui postea vitam duxit eremiticam. In dialectica hi potentes exstiterunt sophistae: Joannes qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacensis, Rocelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis; hi*

Johannes Surdus, Leibarzt König Heinrich I von Frankreich dieselbe Person ist, mufs dahingestellt bleiben, obwohl es etwas Ansprechendes hätte, dafs gerade ein Arzt als erster entschiedener Vertreter nominalistischer Ansichten erschiene; unter den Schülern jenes Johannes wird nun auch Roscellin genannt.

Leider sind wir über die Lehren Roscellins nur durch die Mitteilungen seiner Gegner unterrichtet, und diese sind noch dazu höchst fragmentarisch. Gewifs ist, dafs er die selbstständige Existenz der Universalien geleugnet, und dafs er dieselben für voces (Anselm de fide trin. 2 sagt: flatum vocis)[1]) erklärt hat. Früher nahm man an, dafs er ihnen damit auch jeden begrifflichen Gehalt hätte absprechen wollen, was jedoch von den neueren Forschern bestritten wird, und sich in der That auch kaum vorstellen läfst, obwohl dahingestellt bleibt,

Joannis fuerunt sectatores, qui etiam quam plures habuerunt auditores. Ich bemerke nun 1) Da jene Historia nur den Zeitraum von 988—1108 umfafste, so ist von vorn herein wahrscheinlich, dafs sie auch bei Angabe der bedeutenden Lehrer sich auf diese Zeit beschränkt haben wird. 2) Die vorliegende Stelle scheint aber gar nicht einmal diesen ganzen Zeitraum, sondern nur die Regierungszeit des letzten Königs Philipp I (1060—1108) im Auge zu haben, denn dieser Zeit gehören die genannten Theologen an. Demnach werden wir auch bei den Dialektikern nur an denselben Zeitraum zu denken, nicht aber in das neunte Jahrhundert zurückzugehen berechtigt sein. 3) Wenn in den letzten Worten *Roscellin* u. s. w. als *sectatores* jenes *Johannes* bezeichnet werden, so hat Hauréau *de la philos. scol. I, 172* zwar recht, dafs das Wort *sectatores* an sich auch Anhänger, die nicht persönlich Schüler eines Mannes waren, bezeichnen kann, hier aber nötigt das folgende qui *etiam* quamplures habuerunt *auditores* allerdings zu der Annahme der letzteren Bedeutung und damit zu dem Schlusse, dafs jener Johannes als Lehrer Roscellins um die Mitte des elften Jahrhunderts gelebt haben mufs. Die Identität desselben mit Johannes Skotus also wird sich nach unbefangener Auslegung der Stelle nicht halten lassen.

1) vergleiche dazu die Bemerkung Barachs S. 24.

wie weit er eigens auf denselben reflectiert hat. Eine andere Behauptung, die Anselm ihm beilegt, ist, dafs die Weisheit nichts anderes sei als die Seele, die rote Farbe nichts anderes als das rote Ding. Es mag sein, dafs er damit nur hat sagen wollen, es komme den Qualitäten keine Existenz zu aufser in den Einzeldingen. Aber wie hat er nun das Verhältnis derjenigen Allgemeinbegriffe, welche nicht auch Einzelwesen bezeichnen können, und mit denen doch unser Denken operieren mufs, zu der Wirklichkeit aufgefafst? Hier wird wohl keine noch so scharfsinnige Untersuchung im Stande sein, den Mangel positiver Nachrichten zu ersetzen.[1])

Den vollsten Gegensatz zu dem Nominalismus bildete die Ansicht des zweiten uns namentlich bekannten Lehrers Abälards, Wilhelm von Champeaux. Auch über ihn sind wir nur mangelhaft unterrichtet, da von seinen Schriften wenig erhalten, noch wenigeres bekannt ist, und von den Notizen in Abälards Dialektik bei weitem nicht so viele, wie Cousin angenommen hat, sich auf ihn beziehen lassen.[2]) Doch bezeichnet Abälard es mit Bestimmtheit als die anfängliche Ansicht Wilhelms, dafs die Gemeinbegriffe ihrer ganzen Substanz nach (essentialiter) in jedem einzelnen Individuum, das unter sie fällt, enthalten seien, z. B. die Menschheit in Sokrates, Plato u. s. w.,

---

1) Vergleiche über ihn aufser den Werken von *Cousin, Haurćau, Prantl* auch den Art. *Roscellin* von Landerer in der *theol. Realencycl. 1. Aufl. XIII, 116 ff.*, und über seine von *Abälard, Dialectica p. 471* mitgeteilte Behauptung: *nullam rem partibus constare* (cf. Abael. ep. ad episc. Par. in Opp. Ab. II, 151) aufser den Genannten, Barach *a. a. O. S. 13 ff.*

2) Cousin in seiner Ausgabe der *Dialektik Abälards* bezieht nicht nur die Ansichten des *magister noster* ohne nähere Bezeichnung, sondern auch die eines *magister noster V. (nicht W.)* in jenem Werke auf *Wilhelm von Champeaux*, was wenigstens hinsichtlich der letzteren jedenfalls irrig ist. Vgl. Prantl *II, 128 Anm. 102.*

so dafs der Unterschied zwischen den Individuen nur auf der Menge zufälliger Bestimmungen beruhe. Abälard wies ihm u. a. nach, dafs nach der Consequenz dieser Ansicht alle Substanzen *eine* Substanz sein würden [1]), und nötigte ihn dadurch zu einer wesentlichen Umänderung seiner Lehre, indem er nun behauptete, die Universalien seien nicht essentialiter, sondern indifferenter in den Dingen enthalten, d. h. es sei nicht dasselbe universale seiner Wahrheit nach in den verschiedenen Individuen einer Art vorhanden, sondern es finde sich in ihnen nur ein unterschiedslos Gleichartiges, aber nicht Identisches neben den das Individuum constituierenden Differenzen.[2])

---

1) Abälards Polemik gegen jene Ansicht Wilhelms s. *Histor. calam. cap. 2; glossulae super Porphyrium bei Cousin, Opp. Abaelardi II, 758* ce système exige etc. Vgl. *Prantl S. 130 ff. 172 f.*

2) Dies läfst sich mit Bestimmtheit aussprechen auf Grund der sogleich anzuführenden Worte Wilhelms. Bisher war die Sache insoweit fraglich, als in der Stelle der *Hist. cal. Abälards,* welche von der Abänderung der Ansicht Wilhelms berichtet, *pag. 5* die Lesart schwankt *sic autem istam suam correxit sententiam ut deinceps rem eandem non* essentialiter *sed* individualiter (oder: indifferenter) *diceret.* Cousin (Introd. zu den ouvr. in. d'Abélard p. CXXI) erklärte sich für die zweite Lesart, während Rousselot *études sur la philos. du moyen âge, 1840. I, 273 sqq.*), Ritter *(Gesch. d. christlichen Philos. III, 358),* Hauréau *(de la philos. scolast. I, 236),* Prantl *(a. a. O. S. 130)* sich für die erste aussprechen. Sie verdiene, bemerkt Prantl, den Vorzug, weil sie auf ein haltloses Umspringen Wilhelms — welches Abälard ihm eben schuld geben will — hinweise, wohingegen die sogenannte Indifferenzansicht schon manche nicht unbedeutende Anhänger zählte, und die Berichterstatter über dieselbe es sicher nicht verschwiegen hätten, wenn gerade Wilhelm von Champeaux sich später selbst zu ihr bekannt hätte. Diesen immerhin beachtenswerten Gründen steht jedoch entgegen, dafs ein Abschreiber schwerlich das dem essentialiter gegenüber anscheinend so einleuchtende individualiter mit indifferenter vertauscht haben würde, einem Ausdruck, der nur aus der ganz speziellen Schulterminologie jener Zeit verständlich ist,

Welche Stellung hat nun Abälard selbst in dieser die philosophischen Untersuchungen jener Zeit vor allen beherrschenden Frage genommen? Seine Zeitgenossen haben ihn den Nominalisten zugerechnet, und damit streitet wenigstens der Umstand, dafs er Roscellin bekämpft, an sich nicht, denn auch die nominalistische Ansicht konnte ja verschiedene Fassungen annehmen. Neuere französische Forscher haben unter der Voraussetzung, dafs Roscellin den Universalien auch nicht einmal einen Gedankengehalt zugestanden hätte, den Unterschied zwischen beiden so bestimmt, dafs, während Roscellin dieselben für blofse voces, Abälard sie für conceptus, geistige Auffassungen erklärt habe, und haben seine Ansicht mit dem Namen des Conceptualismus bezeichnet. In der That würde sie dann als nominalistisch anzusehen sein. Indessen, nicht *conceptus*, sondern, wie Prantl gezeigt hat, vielmehr *sermo* ist das eigentliche Stichwort Abälards in der vorliegenden Frage.

---

während die umgekehrte Vertauschung eben deswegen die gröfste Wahrscheinlichkeit für sich hat. Doch steht soweit immer noch Vermutung gegen Vermutung. Nun findet sich aber in dem ersten der Fragmente Wilhelms, *de essentia et de substantia Dei et de tribus ejus personis* bei Patru, *pag. 55* folgende Stelle: *vides has duas voces, unum scil. et idem duobus accipi modis, secundum* indifferentiam *et secundum* identitatem ejusdem prorsus essentiae. *Secundum indifferentiam ut Petrum et Paulum idem dicimus esse in hoc quod sunt homines. Quantum enim ad humanitatem pertinet, sicut iste est rationalis, et ille, et sicut iste est mortalis et ille.* Sed si veritatem confiteri volumus non est eadem utriusque humanitas, sed similis, *cum sint duo homines .... Secundum identitatem vero prorsus unum et idem dicimus Petrum et Simonem, Paulum et Saulum, Jacob et Israel etc.* Aus dieser Stelle ergeben sich zwei Folgerungen, 1) dieses Fragment und demnach wahrscheinlich auch alle übrigen gehören der späteren Periode Wilhelms an; 2) er hat sich in dieser Periode in der That der Indifferenzlehre angeschlossen. — Ich wüfste wenigstens nicht, wie man den Worten des Textes eine andere Deutung sollte geben können.

Dieser terminus aber ist nicht gleichbedeutend mit *vox*. Ist vox der Ausdruck für sich genommen, so ist sermo die Aussage, und wenn Abälard die Universalien für sermones erklärt, so bezeichnet er als das Charakteristische derselben die Eigenschaft, von mehreren Dingen ausgesagt zu werden. Damit kommen wir zunächst über eine Anschauung, welche nur bei dem Einzeldinge stehen bleibt, hinaus. Das Gemeinsame, das unser Denken in den Dingen findet, und mit dessen Auffassung das Denken in der That erst beginnt, wird hier ausdrücklich in sein Recht eingesetzt, ohne dafs doch damit den Begriffen ein eigenes reales Sein zugestanden würde. Denn jene sermones sind nicht an sich etwas Reales, aber sie bezeichnen etwas, was an den Dingen Realität hat. Gattungen und Arten existieren nicht als die von uns gedachten Universalien, wohl aber existiert in den Dingen etwas, was zu diesen Universalien Anlafs giebt.[1]) Wenn wir urteilen, so ist unsere Aussage nicht selbst ein Seiendes, aber sie handelt von Seiendem, insbesondere von dem objectiven Zusammenhange des mit dem Subject und des mit dem Prädikat Bezeichneten.[2])

Die rationelle Auffassung des Verhältnisses von Denken und Sein, welche sich in diesen Sätzen andeutet, könnte die Erwartung erwecken, dafs Abälard eigentümliche, tiefer eindringende erkenntnistheoretische und metaphysische Unter-

1) *Glossulae super Porphyrium bei Cousin Opp. Ab. II, 761.* Il décide que, bien que ces concepts ne donnent pas les choses comme discrètes, ainsi que les donne la sensation, ils n'en sont pas moins justes et valables et embrassent les choses réelles. De sorte qu'il est vrai que les genres et les espèces subsistent, en ce sens qu'ils se rapportent à des choses subsistantes; car c'est par métaphore seulement que des philosophes ont pu dire que ces universaux subsistent. Au sens propre, ce serait dire qu'ils sont substances et l'on veut exprimer seulement que les objets qui donnent lieu aux universaux subsistent.

2) *Dialectica pag. 245.*

suchungen angestellt habe, welche über den Gegensatz des Nominalismus und Realismus hinausführten. Aber bei dem Vereinzelten, Gelegentlichen seiner Äufserungen ist es sehr schwer, seine eigentliche Ansicht zu erkennen und er scheint, indem er *das Besondere aus dem Allgemeinen* durch Hinzutreten der Einwirkung von *Formen* entstehen läfst, doch wieder in die Bahnen des Realismus einzulenken.[1])

Vielleicht, und nicht unwahrscheinlich, aber hat, wenn Abälards Ansicht in diesen Dingen sich nicht zu der wünschenswerten Klarheit bringen läfst, dies seinen Grund nicht in einer zufälligen Mangelhaftigkeit oder Unvollständigkeit seiner Äufserungen, sondern darin, dafs er sich hier an einer Grenze des Denkens fand, die sich zumteil gar nicht und zumteil wenigstens mit den jener Zeit zu Gebote stehenden Mitteln nicht überschreiten liefs. Vergegenwärtigen wir uns den Standpunkt, der in den vorher erwähnten Äufserungen sich ausspricht. Die selbständige Realität der Gemeinbegriffe wird verworfen, wiederum aber soll mit denselben doch etwas Reales in den Dingen Vorhandenes ausgedrückt werden, nämlich das verschiedenen Dingen Gemeinsame. Welche Bewandtnis hat es nun aber mit diesem Gemeinsamen selbst? Giebt die Unterscheidung von Stoff und Form hier irgend einen Aufschlufs? Läfst sich bei dem Hinzutreten der Form zum Stoffe wie (ein häufig gebrauchtes Beispiel, das zugleich die Ungereimtheit der Vorstellung deutlich zeigt) der rationalitas und mortalitas zu dem lebenden Wesen, wodurch die species: Mensch entsteht, wirklich etwas denken? Wiederum aber wäre mit dem bloſsen Verwerfen einer solchen Vorstellung noch nichts Positives gewonnen gewesen. Hier mufsten einem Denker, der für die Wirklichkeit der Dinge einen Sinn hatte, Fragen über

1) Vergleiche *Prantl S. 177—180.*

Fragen entstehen, für welche keine Antwort zu haben ihm gewifs nicht zur Unehre gereicht. Sie mufsten ihm wohl die Erkenntnis aufdrängen, von welcher der in seinem eingebildeten Wissen zufriedene Realismus weit entfernt war, dafs das Wesen der Dinge und ihres Werdens dem menschlichen Denken verschlossen bleibt. Dafs Abälard wirklich solche Gedanken nicht fern lagen, dafür läfst sich Manches beibringen.

Wir dürfen freilich nicht erwarten, eine solche in gewissem Mafse skeptische Ansicht bei ihm als förmliche Lehre ausgesprochen zu finden. Es ist wohl oft der Fall gewesen, dafs Denker ihre letzten Gedanken nicht mitgeteilt haben, weil sie dafür auf ein Verständnis bei ihren Zeitgenossen nicht rechnen durften. Das war nun im höchsten Grade hier der Fall. Für eine docta ignorantia hatte jene Zeit, zumal wenn wir von dem theologischen Gebiete absehen, wenig Verständnis. Zwar an Solchen wird es nicht gefehlt haben, denen von all' den dialektischen Erörterungen, Argumenten und Gegenargumenten der Schulen der Kopf wirr wurde, so dafs sie zuletzt an allem Wissen verzweifelten und die Wissenschaft bei Seite warfen, aber jener feinere einsichtigere Skepticismus, der nicht meint, dafs man überhaupt nichts wissen könne, wohl aber bei lebendigem Streben nach Erkenntnis und bei unermüdlicher geistiger Arbeit doch einsieht, wie Vieles sich überhaupt nicht, wie noch viel Mehreres sich nicht leicht und zur Zeit nicht entscheiden läfst, war damals gewifs eine überaus seltene Erscheinung. Ein ungemeiner Durst nach Erkenntnis herrschte bei dem Teil der Zeitgenossen, welcher in wissenschaftlichen Dingen überhaupt in Betracht kam. War man auch nicht so eitel, sich im Besitze alles Wissens zu wähnen, so glaubte man doch, in der Dialektik das Mittel zu besitzen, mit dessen Hülfe sich alles ergründen lasse. Mufste man auf dem theologischen Gebiete sich notgedrungen gewisse Schranken ge-

fallen lassen, so glaubte man auf dem philosophischen doch Alles erreichen zu können. Wie hätte man es diesem jugendlichen Mute des Erkennens begreiflich und annehmbar machen sollen, daſs es Fragen gebe, auf welche eine Antwort zu finden die Macht der Dialektik nicht ausreiche. Jedwede kühne und paradoxe Behauptung mochte man sich leichter gefallen lassen, als den Bescheid, „daſs man nicht wissen könne....“ Bedenkt man nun, daſs Abälard für den gröſsten Dialektiker der Zeit galt, und gegen diesen Ruhm nichts weniger als gleichgültig war, so wird man wohl begreifen, daſs er sich nicht gedrungen fühlte, Gedanken mit Nachdruck auszusprechen, für welche er so wenig Beifall wie Verständnis erwarten durfte, welche aber wohl geeignet waren, an der Berechtigung jenes Rufes Zweifel zu erwecken und die lernbegierige Jugend ihm selbst zu entfremden.

Höchstens Andeutungen dieses Standpunktes werden wir erwarten dürfen, und an solchen fehlt es in der That nicht. Ich will mich auf Abälards Äuſserungen über manche theologische Probleme, obwohl ich glaube, daſs sie in innerem Zusammenhange mit seiner allgemeinen Anschauungsweise stehen, hier deshalb nicht berufen, weil man einwenden könnte, daſs auf dem theologischen Gebiete die Sache eben anders liege. Es finden sich solche Spuren auch sonst. So gehört dahin die Art, wie sich Abälard *(Dialog. pag. 710)* über die *Definitionen* äuſsert. Gemeinhin glaubte man ja mit der Definition, indem man das genus proximum und die differentia specifica angab, das eigentliche Wesen des Dinges erfaſst und ausgesprochen zu haben und meinte, da man im Besitze einer ziemlichen Anzahl allgemein angenommener Definitionen war, somit eben auch eine wirkliche Kenntnis der Dinge zu haben. Abälard bemerkt nun einesteils, wie weit man davon entfernt sei, von allen Dingen genügende Definitionen zu haben.

Viele Begriffe wende man nach gewöhnlichem Gebrauche an, ohne dafs über die eigentliche Bedeutung derselben genügende Klarheit bestände, ganz abgesehen von der Unvollkommenheit der Sprache, welche oft, auch wenn man die Dinge kenne, kein geeignetes Wort zur Bezeichnung derselben darbiete. Jedermann wisse, welche Dinge man unter dem Worte *Stein* verstehe, aber noch Niemand habe bisher für die charakteristischen unterscheidenden Merkmale der Steine die richtige Bezeichnung gefunden, so dafs eine Definition des Begriffes *Stein* unmöglich sei. Damit will Abälard zunächst freilich nur sagen, dafs die Wissenschaft seiner Zeit nicht so weit vorgeschritten sei, als man wohl meine, ohne damit zu behaupten, dafs hier eine an sich unüberschreitbare Schranke gesetzt sei. Das Vorhandensein einer solchen liegt dagegen in dem, was er in der Dialektik, wo er den locus a substantia behandelt, sagt. Hier bemerkt er nämlich *(Dialect. p. 369)*, die Definition, der Mensch ist ein vernünftiges, sterbliches Lebewesen, genüge zwar soweit, als sie den Menschen von allem anderen wirklich Existierenden unterscheide, aber *sein eigenes Wesen drücke sie keineswegs vollständig aus.* Es ergebe sich aus der Verbindung des lebenden Wesens mit den Eigenschaften der Vernünftigkeit und Sterblichkeit der Natur der Sache nach keineswegs schon der Mensch, denn es sei keine Notwendigkeit ersichtlich, weshalb es nicht noch andere Wesen dieser Art geben könnte. Es sei jene Definition, obwohl als solche zu billigen, darum keine entsprechende Repräsentation des menschlichen Wesens, weil ihr sehr vieles fehlte, was zu einer solchen gehören würde, wie dafs er zwei Beine hat, gehen kann u. s. w. Abälard sieht also alle die Merkmale, welche die logisch regelrechte Definition nicht mit aufnimmt, keineswegs als nebensächliche Accidenzen an, sondern glaubt, dafs man das Wesen eines Dinges erst dann vollständig

kennen würde, wenn man alle seine Merkmale erkannt hätte. Wiederum ist leicht einzusehen, dafs dies unmöglich ist; daraus ergiebt sich also als naheliegende Folgerung, dafs uns eine adäquate Erkenntnis des Wesens der Dinge überhaupt nicht möglich ist.[1]) Diese Folgerung ausdrücklich auszusprechen, hatte Abälard an jener Stelle, an der es sich nicht um metaphysische Fragen handelte, keine Veranlassung, aber Stellen aus anderen Schriften treten hier ergänzend ein.

So sagt er im dritten Buche der *Theologia* (p. 481), die Philosophen, welche das göttliche Wesen nicht begreifen können, müssen sich begnügen, die Natur des Geschaffenen zu erforschen, und auch diese vollständig zu begreifen und durch die Vernunft klar zu legen sind sie noch nicht im Stande, womit eine Stelle des *Dialogs* (pag. 697) völlig im Einklang steht. Sollte man aber vermuten, das *nec adhuc* dieser Stellen zeige, dafs Abälard nur von einer augenblicklich noch bestehenden Unvollkommenheit der Wissenschaft rede, welche im Laufe der fortschreitenden Entwicklung einer vollständigen Erkenntnis Platz machen könnte, so belehrt uns eine Äufserung in dem Commentar über den Römerbrief über die wahre Bedeutung dieses „noch nicht". Die Werke Gottes, heifst es hier (p. 312), welche täglich Gegenstand unserer Erfahrung sind, sind deshalb für uns *unerforschlich*, weil wir ihre verborgenen Ursachen mit der Vernunft noch nicht zu ergründen vermögen. Dieses *noch nicht* gilt für den gesamten irdischen Zustand des mensch-

1) Vergleiche dazu auch Introd. p. 87, wo Abälard sagt, es sei unmöglich, die Art, in welcher die göttlichen Personen sich von einander unterscheiden, genau zu bestimmen, zumal für den, qui in omnibus quae astruit per humanas rationes satisfacere contendit, et cum de re aliqua singulariter quidquam discutit, quod ad ejus proprietatem pertinet, aliarum id rerum multitudine nititur confirmare, *cum videlicet una quaeque res proprium quiddam habeat, per quod a caeteris omnibus differt, nec facile sit dissimilitudinem in caeteris assignare.*

lichen Erkennens und Geisteslebens, denn jene verborgenen Ursachen haben ihren Grund in Gott, dafs wir sie nicht erkennen können, beruht also nicht auf einer durch fortgesetzte Forschung aufzuhebenden Unvollkommenheit der Wissenschaft, sondern darauf, dafs uns in diesem irdischen Leben die intuitive Gotteserkenntnis fehlt. In dem göttlichen Willen, sagt Abälard (Theol. Chr. I. p. 496), sind die Ursachen aller Dinge unabänderlich festgestellt, *und von ihnen vermag die menschliche Vernunft nicht einmal die geringste zu begreifen.* Ebenso an einer anderen Stelle (p. 458): auch dann (in dem künftigen Leben) würden wir Gott nicht schauen können, wenn nicht er selbst sich uns zeigte, so mögen denn auch gegenwärtig die Sterblichen nicht versuchen, mit ihren Vernunftschlüssen den Unbegreiflichen zu begreifen, während sie doch weder ihr eigenes Wesen *noch das der geringsten Kreatur durch die Vernunft klar zu machen im Stande sind.*

IV.

DIE GLIEDERUNG DES SYSTEMS. DIE PRÄLIMINARFRAGEN DER GLAUBENSLEHRE.

A. DIE GLIEDERUNG DES SYSTEMS.

Es entspricht dem, was wir in der Einleitung über die Behandlung der Glaubenslehre im 11. und im Anfange des 12. Jahrhunderts bemerkt haben, dafs wir auch bei Abälard nur Anfänge einer Gliederung des dogmatischen Systems finden. Seine Introductio ist der erste auf uns gekommene Versuch einer wissenschaftlichen Bearbeitung, welcher von der Auffassung der Glaubenslehre als eines Ganzen ausgeht. Den Inhalt dieser Lehre bilden die Gegenstände, welche zum Heil notwendig sind, deren aber giebt es drei: *Glaube, Liebe und die Sakramente.*[1]) Einer näheren Begründung schien dieser Satz nicht zu bedürfen, denn dafs Glaube und Liebe die notwendigen subjektiven, die Sakramente die notwendigen objektiven Bedingungen des Heiles seien, war ja allgemein angenommen. In der That sind freilich die genannten drei Momente in dieser Zusammenstellung wenig geeignet, die Grundlage einer Einteilung der christlichen Lehre zu bilden; sie

1) *Introd. pag. 5. Sententt. cap. 1.* — In dem Prolog der Introductio (pag. 2) sagt Abälard, er habe *aliquam sacrae eruditionis summam, quasi divinae scripturae introductionem,* geschrieben.

können hierzu nur vermöge einer gewissen Amphibolie in dem Begriffe des Glaubens verwendet werden. Werden nämlich Glauben und Liebe neben einander gestellt, so wird unter Glaube offenbar der subjektive, die *fides qua creditur*, verstanden, und doch ist die Meinung Abälards nicht, dafs die Lehre *von dem* (subjektiven) *Glauben* einen Hauptteil des Systems bilden solle, sondern noch in der Einleitung wird nach einigen Bemerkungen über die Natur des Glaubens zu der Frage nach dem Inhalt desselben, also der *fides quae creditur*, übergegangen, und diese bildet also den Gegenstand des ersten, weitaus umfassendsten Teiles des Ganzen. Doch, zu dem Glauben in diesem Sinne würde ja nun auch die Lehre von den Sakramenten gehören, denn nur um eine Betrachtung derselben von Seite *der Lehre*, nicht etwa in liturgischer Beziehung [1]), handelt es sich ja hier. Überhaupt aber fällt dann der Glaube mit der christlichen Lehre zusammen und kann deshalb nicht füglich einen besonderen Teil derselben bilden. Dafs Abälard doch die fides als solchen behandeln konnte, erklärt sich freilich daraus, dafs man bei *fides* gewöhnlich zunächst und hauptsächlich an diejenigen Lehren dachte, welche in den kirchlichen Bekenntnisformeln enthalten waren, nämlich die Lehre von Gott und die Christologie [2]), an diese konnte dann manches andere in unterordnender Weise angeschlossen werden, wie z. B. in Abälards Sentenzen die Versöhnungslehre unter dem Gesichtspunkte der Frage: cur Deus homo. Dagegen schien

---

1) wie freilich *Hugo von St. Victor* in seiner *Summa de sacramentis* sie mit grofser Ausführlichkeit anstellt.

2) *Introd. pag. 10. Sententt. cap. 3 in.* Fides autem catholica partim circa ipsam divinitatis naturam, partim circa divina beneficia et quascunque Dei rectissimas dispensationes vel ordinationes consistit quae nobis diligenter apostolorum vel sanctorum patrum symbolis sunt expressa.

die Ethik und die Lehre von den Sakramenten eine selbstständigere Behandlung zu erfordern.

Nach der Reihenfolge fides caritas sacramentum wäre nun zu erwarten, dafs die Lehre von den Sakramenten erst nach der Ethik behandelt würde, in den Sentenzen jedoch ebenso wie auch in der Anordnung der Rubriken in Sic et non findet sich das Gegenteil [1]), und darnach steht es in Frage, ob nicht Abälard auch in dem nicht erhaltenen Teile der Introductio diese Reihenfolge inne gehalten habe. Im übrigen ist in der spezielleren Ausführung des Lehrgebäudes so wenig wirklich systematische Gliederung, so viel Willkürliches, durch zufällige Umstände Bestimmtes zu finden, dafs wir einen tieferen Zusammenhang zwischen dieser Anordnung und den theologischen Anschauungen Abälards nicht anzunehmen haben. Es genügt, auf die früher gegebene Inhaltsübersicht der Introductio zu verweisen.

Wir werden demnach in der folgenden Darstellung der Theologie Abälards uns auch nicht an eine von ihm selbst aufgestellte Ordnung der Gegenstände anschliefsen können, sondern selbst diejenige wählen müssen, welche am meisten geeignet scheint, seine Gedanken in ihrem Zusammenhange

1) In den *Sentenzen* wird thatsächlich die Sakramentslehre, abweichend von der im ersten Kapitel gegebenen Disposition, unter den zweiten Teil der fides, welcher die Wohlthaten Gottes betrifft, subsumiert. Denn in *cap. 23* wird die Christologie mit den Worten eingeleitet: dicto de altera parte fidei quae est in cognitione Dei .... nunc de altera parte, scilicet de beneficiis nobis ab eo collatis breviter expediamus; nach Abschlufs der Christologie aber beginnt *cap. 28:* ostenso hucusque de *summo beneficiorum*, ad *beneficium sacramentorum* divertamus. Mit *cap. 32* beginnt dann die Lehre von der Liebe. — In Sic et non betreffen die ersten drei Fragen den Glauben, *4—58* die Lehren von Gott und der Schöpfung, *59—105* die Christologie und einiges zu derselben wenigstens in entfernter Beziehung stehende, *106—135* die Sakramente, die übrigen die Ethik.

zur Anschauung zu bringen. Wir stellen also die allgemeineren Fragen von der Offenbarung, Inspiration u. s. w. voran, gehen dann zur Lehre von Gott und der Welt über, der wir die Trinitätslehre und die Christologie folgen lassen, darauf die Lehre von der Sünde, von der Versöhnung und Rechtfertigung und den Sakramenten. Es ist dabei die Absicht maſsgebend, immer diejenigen Stücke vorauszustellen, deren Kenntnis für das Verständnis der folgenden Teile seiner Lehre wesentlich ist, während sie selbst von den späteren weniger abhängig sind. Einer besonderen Motivierung wird nur die Einschiebung der Lehre von der Welt zwischen die allgemeine Gotteslehre und die Trinitätslehre bedürfen. Diese Anordnung hat darin ihren Grund, daſs die Lehre von der Welt in den Stücken, welche hier besonders in Betracht kommen, mit der Gotteslehre in unmittelbarer Verbindung steht und in dieser Verbindung verstanden werden muſs, während die Trinitätslehre Abälards uns zum Eingehen auf spezielle dialektische Erörterungen nötigt, welche mit seiner Lehre von der Welt, wie überhaupt mit seinen sonstigen theologischen Anschauungen in einer ziemlich losen Verbindung stehen. — Eine besondere Darstellung der Ethik Abälards zu geben, ist nicht nötig, ja kaum thunlich, da er auf das Besondere der Ethik sehr wenig eingeht und dasjenige, was der Dialog (pag. 684—690) und die Sentenzen (cap. 32) über die Tugendlehre bieten, nur wenig Eigentümliches enthält. Die wichtigen Prinzipienfragen aber, welche das erhaltene erste Buch seiner Ethik erörtert, werden wir an anderen Stellen, namentlich in der Lehre von der Sünde, zu besprechen Veranlassung finden.

B. DIE PRÄLIMINARFRAGEN DER GLAUBENSLEHRE.

Das Verhältnis von Glauben und Wissen, die göttliche Offenbarung, das Ansehen der heiligen Schrift und der Kirche sind Gegenstände, auf welche sich die Präliminarfragen der Glaubenslehre beziehen, die Stellung zu ihnen bezeichnet in gewissem Mafse den Charakter jeder theologischen Gesamtanschauung. Bei Abälard findet sich gerade auf diesem Gebiete des Eigentümlichen sehr viel, die Kenntnis seiner hierher gehörigen Ansichten ist für die richtige Beurteilung seiner übrigen Lehren wesentlich und das geschichtliche Interesse seiner Theologie beruht zum grofsen Teile auf eben diesen Ansichten. Wir stellen sie deshalb auch in der Untersuchung seiner Theologie voran. Da der Glaube eine Autorität voraussetzt, der geglaubt wird und diese auf dem kirchlich-religiösen Gebiete in irgend einer Weise auf göttliche Offenbarung zurückgehen mufs, so ist diese das objektiv Erste, Grundlegende. Dem entsprechend suchen wir zuerst Abälards Lehre von der Offenbarung und ihrem Verhältnis zu der menschlichen Vernunft, insbesondere von der Inspiration und der heiligen Schrift, dann seine Stellung zu der Autorität, endlich seine Ansicht von der Bedeutung und dem Werte des Glaubens kennen zu lernen.

1. *Vernunft und Offenbarung, Inspiration.*

Wie wir bereits gesehen haben, hat er, so hohen Wert er auf das Erkennen legt, doch von der Fähigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens keine allzu hohe Meinung. Die letzten Gründe, das eigentliche Wesen der Dinge bleibt uns verborgen. Wenn dies hinsichtlich der geschaffenen Dinge gilt,

so noch mehr von dem Schöpfer, dessen Wesen all unser Begreifen übersteigt. Dennoch ist der Mensch bestimmt, eine *gewisse* Erkenntnis Gottes, des Willens und der Wege Gottes zu erlangen, und es ist ihm in der Vernunft die Fähigkeit dazu verliehen, ja es ist recht eigentlich die Sache und Aufgabe der Vernunft, Gott zu erkennen.

Dafs hierbei die Voraussetzung ist, dafs alle Wahrheit in Gott ihren Grund hat, dafs der Mensch Gott nur erkennen kann, soweit Gott sich offenbart, dafs demnach auch da, wo dem Menschen etwas wirklich als göttliche Offenbarung aufser Zweifel steht, sein Verhalten nur unbedingter Glaube oder unbedingter Gehorsam sein darf, das scheint so sehr selbstverständlich zu sein, dafs es nicht nötig wäre, diese Sätze als auch für Abälard geltend besonders zu erwähnen, wenn ihm nicht in der That eine entgegengesetzte Meinung wäre zugeschrieben worden — auf Grund der Stelle Introd. lib. II (Cousin II, 78).[1])

Es ist notwendig, diese Stelle in ihrem Zusammenhange zu betrachten. Abälard bespricht das bekannte Wort Gregors d. Gr., fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum. Er weist darauf hin, wie Gregor selbst in

1) Reuter sagt (a. a. O. S. 227) in Bezug auf dieselbe: „Erst mufs man wissen, dann kann man glauben," lautet eine Thesis unseres Autors. „Nicht deshalb, weil Gott gesagt hat, wird das Gesagte geglaubt, sondern weil es erwiesen ist, wird es angenommen," die *zweite*, in welcher einseitiger und schroffer als irgend anderswo die Autonomie der Kritik sich selber feiert. — Gott und die Wahrheit, welche dem frommen Bewufstsein unmittelbar zusammenfallen, sind darin ausdrücklich unterschieden; die Autorität und die Gewifsheit, vorgeblicher Glaube und begründete Überzeugung einander entgegengesetzt. Es wird nicht geleugnet, dafs Gott gesagt, sich geoffenbart habe, aber verneint, dafs dieses Gesagte die Annahme bedinge. Nicht der vorausgesetzte göttliche Ursprung eines Offenbarungswortes, selbst wenn derselbe unanfechtbar wäre, sondern der Erweis entscheidet über die Wahrheit."

seinen Schriften die Lehre von der Auferstehung durch Argumente zu stützen suche und fährt dann fort:

Nunquam hi quos rationibus suis in fide resurrectionis aedificare volebat, has ejus rationes secundum ipsius sententiam refellere poterant, secundum quam scilicet astruere dicitur, nequaquam de fide humanis rationibus disserendum esse, qui nec hoc astruere dictis, ipse proprie exhibuit factis. Qui nec etiam dixit non esse ratiocinandum de fide, nec humana ratione ipsam apud Deum habere meritum, ad quam non tam divinae auctoritatis inducit testimonium, quam humanae rationis cogit argumentum, nec quia Deus id dixerat creditur, sed quia hoc sic esse convincitur, recipitur. Distinguitur itaque fides talis a fide Abrahae qui contra spem in spem credidit, nec naturae possibilitatem, sed promittentis attendit veritatem.

Der Text ist nicht ganz intakt erhalten. Schon das *nunquam* im Anfang giebt keinen passenden Sinn, denn welchen Nachteil hätte es für Gregor gehabt, wenn die, zu denen er redete, seine Argumente nicht zurückweisen konnten? Es wird *numquid* zu lesen sein [1]), und da Abälard numquid nicht selten auch da braucht, wo eine bejahende Antwort erwartet

1) Dieselbe Änderung ist auch in den beiden, auf die oben angeführte Stelle unmittelbar folgenden Sätzen vorzunehmen, nämlich: *At* nunquam *si fidei nostrae primordia statim meritum non habent, ideo ipsa prorsus inutilis est judicanda quam postmodum caritas subsecuta obtinet quod illi defuerat.* Hier müfste man *nunquam* im Sinne von *minime* nehmen, was sich bei Abälard nicht wird nachweisen lassen. Ferner: Nunquam *multi cum his quae praedicabantur non crederent, ipsarum exhibitione rerum et magnitudine miraculorum credere sunt compulsi.* Hier hat Cousin: *nam quam* emendiert, was keinen passenden Sinn giebt, da dieser Satz keineswegs eine Begründung des vorhergehenden enthält. Auch hier ist *numquid* zu lesen; der Fehler wird aus Mifsverständnis einer Abkürzung entstanden sein, wie sich Ähnliches in der Introductio öfter findet, z. B. *p. 101* in dem Satze: *ex patre autem simul etc.,* dreimal *aliud* für *aliquid.*

wird [1]), zu übersetzen sein: Hätten nicht die, welche er im Glauben an die Auferstehung befestigen wollte, seine Argumente auf Grund seiner eigenen Meinung zurückweisen können, da er gesagt haben soll, man dürfe über den Glauben keineswegs mit menschlichen Gründen Erörterungen anstellen — während er doch vielmehr selbst durch sein Thun bewiesen hat, dafs seine Worte eine solche Behauptung nicht enthalten. Auch der folgende Satz kann nicht ganz richtig überliefert sein, da anstatt des zweiten *nec* vielmehr die Bezeichnung eines Gegensatzes notwendig ist. Nun sind in den Handschriften der Werke Abälards auch sonst öfter *nec* und *sed* verwechselt [2]), es wird also zu lesen sein: *sed* humana ratione. Ferner aber wird das Eintreten des *nec* für *sed* den Wegfall der vor *habere* notwendigen Negation zur Folge gehabt haben, also: *sed humana ratione ipsam apud Deum non habere meritum* etc. Der Sinn des ganzen Satzes ist folgender: Gregor hat nicht gesagt, man dürfe über den Glauben nicht argumentieren, sondern nur, der Glaube habe dann kein Verdienst bei Gott, wenn es nicht das Zeugnis der göttlichen Autorität ist, welches den Menschen zu demselben führt, sondern das Gewicht menschlicher Vernunftgründe. Nun ist aber auch klar, dafs nach

1) z. B. *Introd. p. 91 numquid et virginis partus omnino illi praejudicat propositioni: si peperit cum viro concubuit?* wo der Zusammenhang die Bejahung erfordert, wie die folgenden Worte: ut hinc quoque appareat quod apostolus ait: nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi, zeigen. *Expos. Ep. Rom. p. 241 numquid etiam apud homines iniquissimum judicaretur si quis innocentem filium pro peccato patris flammis istis transitoriis traderet, nedum aeternis?* Ibid. p. 327 *Numquid quia in hac vita qui praedestinati sint vel non sint ignoramus ideo rationabiliter omnes diligimus vel pro omnibus etiam oramus?*

2) z. B. *Expos. Ep. Rom. p. 198* fere enim nullus est, *nec* unus tantum (leg. *tamen*) superest; wo die Worte selbst die Notwendigkeit der Änderung zeigen, und *Hexaem. p. 651* nec ambulant nec natant, wo sie aus dem Zusammenhange sich deutlich ergiebt.

diesen Worten nicht, wie die Herausgeber gethan, ein Punkt zu setzen ist, sondern dafs die darauf folgenden den vorhergehenden Satz und Gedanken ergänzen.[1]) Der Glaube hat kein Verdienst, wenn er durch Vernunftgründe bewirkt ist und wenn man nicht glaubt, weil Gott das gesagt hat, sondern es annimmt, weil es erwiesen wird. Abälard unterscheidet also den Glauben, der aus dem Vertrauen auf ein göttliches Wort hervorgeht von dem, welcher auf Vernunftgründen beruht. Der letztere wird mit den Worten: *nec quia Deus id dixerat creditur sed quia ratione convincitur recipitur* beschrieben. Es ist das also keine Thesis, keine Angabe dessen, wie es gehalten werden soll, sondern einfach eine Beschreibung dessen, was *da* geschieht, wo der Glaube durch Gründe bewirkt wird. Dafs nach solchen nur *der* fragen wird, der nicht (wie Abraham)[2]) selbst eine unmittelbare göttliche Offenbarung empfangen hat, dies noch ausdrücklicher, als es schon durch die Gegenüberstellung mit Abraham geschieht, hervorzuheben, lag für Abälard keine Veranlassung vor. Daran, dafs Jemand etwas für göttliche Offenbarung halten und doch an der Wahrheit zweifeln dürfte, ist nicht gedacht.

Es ist zu bedauern, dafs Reuter jenem Satze, der in der

---

1) Die Erkenntnis der Abhängigkeit des Satzes nec quia Deus etc. von dem Vorhergehenden ist nicht erst durch die oben vorgeschlagenen Emendationen bedingt, wie denn Vacandard *Abélard p. 389* sie auch ohne dieselben gefunden hat. Nur wird dann der Zusammenhang des Ganzen auch durch die Berichtigung der Interpunktion noch nicht völlig klar.

2) Abraham erwarb ein Verdienst, weil er der ihm unmittelbar gewordenen göttlichen Offenbarung ohne Weiteres glaubte (vgl. *Expos. Ep. Rom. pag. 210*), Andere, denen eine solche Offenbarung nicht geworden, sind gar nicht in dem Falle, ein Verdienst zu erwerben; da ihnen die göttliche Wahrheit durch menschliches Zeugnis vermittelt wird, fragen sie mit Recht nach Gründen, durch Gründe überzeugt zu werden begründet aber kein Verdienst.

That Abälard ganz fremd ist, auf seine Auffassung der Anschauungen desselben den weitgehendsten Einfluſs gestattet hat. Auſser den oben schon angeführten Äuſserungen baut er S. 227—229 noch eine ganze Reihe weiterer Folgerungen darauf, u. a., daſs die zu ermittelnde Wahrheit nicht ein Transcendentes, vielmehr ein in dem Menschen Heimisches sein müsse, daſs die Wahrheit nur in der werdenden Erkenntnis wirklich sei, daſs eine übervernünftige Wahrheit ein Unding sei. Mögen diese Behauptungen richtige Konsequenzen jenes Satzes sein — befremden müſste es doch immer, daſs sich sonst bei Abälard nicht der geringste Beleg für dieselben finden läſst, wohl aber Sätze genug, welche gerade das Gegenteil, die überschwängliche Fülle der göttlichen Weisheit, die Beschränktheit der menschlichen Vernunft und ihr nur relatives Vermögen, die an sich seiende Wahrheit zu erkennen, aufs bestimmteste aussagen.[1])

Davon also, daſs Gott und die Wahrheit verschieden gedacht wären, kann bei Abälard keine Rede sein, dagegen würde man im Hinblick auf manche Äuſserungen desselben eher im Zweifel sein können, ob er als Mittel zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit, soweit sie dem Menschen überhaupt zugänglich ist, zu gelangen, nicht bloſs die Vernunft ansehe.

Der Begriff, den Abälard mit dem Worte ratio verbindet, ist ein sehr weiter, wie überhaupt scharfe Begrenzung der psychologischen Begriffe bei ihm ebenso wie bei seinen Zeitgenossen vermiſst wird. Er versteht unter Vernunft das ge-

1) z. B. *Dialogus pag. 697* si ad illud coelestis vitae fastigium conscendere niteris quae omnem terrenam longe transcendit disciplinam, ne plurimum innitaris terrenae philosophiae (so zu lesen statt: prophetiae) regulis, quibus nec adhuc ad plenum comprehendi ac definiri terrena potuerunt, nedum coelestia. Vgl. die oben S. 110 f. angeführten und viele weiterhin zu besprechende Stellen.

samte höhere Geistesvermögen des Menschen, zunächst das höhere Erkenntnisvermögen gegenüber dem niederen, welches durch die Sinne vermittelt wird und sich auf sinnliche Dinge bezieht; ihre Aufgabe ist es, die Sinne zu übersteigen.[1]) Sie ist aber auch das Prinzip der Sittlichkeit, durch sie erkennt der Mensch das Gute und giebt demselben seine Zustimmung, sie bildet den Gegensatz zu dem sinnlichen Begehren und ist bestimmt dasselbe zu zügeln; in ihr hat das natürliche Sittengesetz seinen Ort, ja sie selbst wird geradezu als das Naturgesetz bezeichnet.[2]) Sie ist es, durch welche der Mensch sich von den übrigen Kreaturen unterscheidet, das Bild Gottes trägt, Gott ähnlich und dadurch auch in den Stand gesetzt ist, Gott zu erkennen, weil Ähnliches durch Ähnliches erkannt wird.[3]) Die Vernunft selbst ist also schon in gewissem Sinne eine göttliche Offenbarung, sofern sie dem Menschen von Gott als das Mittel gegeben ist, durch welches er zu einer Erkenntnis Gottes gelangen kann.

Es ist hier darauf hinzuweisen, dafs das Bewufstsein von der Bedingtheit wie alles geschöpflichen Seins und Thuns, so insbesondere auch des menschlichen Denkens bei Abälard sehr

---

1) *Introd. pag. 115* cujus proprium est omnem transcendere sensum.

2) *Expos. Ep. Rom. pag. 269* ex me ipso et propria creatione *rationem habeo per quam bonum faciendum esse approbo; ibid. pag. 250* non regnum in nobis habet peccatum quando *quod suggerit concupiscentia ratio refrenat. ibid. pag. 270* legem illam concupiscentiae dico repugnantem i. e. contrariam *legi naturali meae mentis i. e. rationi . . . . per rationem quippe bonum, per concupiscentiam appeto malum. Introd. pag. 116 lex ipsa naturalis, quae in ratione consistit. ibid. 174 humana ratio quae lex naturalis dicitur.*

3) *Theol. Christ. pag. 552 (Introd. 115)* cum per insigne rationis imagini Dei specialiter homo comparetur . . . . in nullam fortasse rem pronior esse credenda est, quam in eam cujus amplius adepta est similitudinem.

bestimmt in den Vordergrund tritt. Wie das Erkennen und die Vernunft überhaupt, so ist auch jede besondere Begabung und Anlage eine göttliche Gnadengabe, beruht auf göttlicher Verleihung.[1]) Es ist daher auch eine wesentliche Pflicht, jede Erkenntnis und zumeist die von göttlichen Dingen, als Geschenk Gottes zu preisen; die Sünde der Heiden, um deren willen sie in Götzendienst verfielen, bestand gerade darin, dafs sie die richtige Gotteserkenntnis, die sie zuvor hatten, nicht als Geschenk Gottes mit Dank erkannten, sondern sich selbst zuschrieben[2]), während umgekehrt an den grofsen griechischen Philosophen, besonders Sokrates und Plato, das vor allem des höchsten Lobes wert ist, dafs sie ihr Wissen der Gnade Gottes zu schulden offen bekannten.[3]) Wie aber Abälard das Verhältnis Gottes zur Welt überhaupt nicht deistisch auffafst, so ist ihm auch die Vernunft und geistige Begabung des Menschen nicht etwas, das sich, einmal von Gott verliehen, weiterhin dergestalt nur aus sich selbst entwickeln könnte, dafs ein besonderes göttliches Eingreifen, eine unmittelbare Berührung des menschlichen Geistes durch göttliche Einwirkung ausgeschlossen wäre. Eine solche ist vielmehr jederzeit möglich, sie ist durch den Sündenfall weder abgeschnitten, noch nach demselben auf ein besonders abgegrenztes Gebiet beschränkt worden, sondern kann überall stattfinden, wenn es auch einerseits von dem göttlichen Ratschlufs, andererseits von gewissen subjektiven Bedingungen, besonders der Reinheit des Lebens abhängt, ob sie wirklich erfolgt.[4])

1) *Theol. Chr. p. 456. Dialectica p. 456* at vero perpauci sunt, quibus huius scientiae (der Dialektik) secretum, imo sapientiae thesaurum divina revelare gratia dignetur.

2) *Expos. Ep. Rom. p. 174. Introd. p. 31.*

3) *Theol. Chr. p. 457. Introd. p. 31.*

4) Introd. pag. 28. (Theol. Chr. p. 374. Sententt. cap. 11 p. 30). Dagegen aber auch Ethica cap. 14 p. 619.

Hiermit steht ein zweites für Abälards Anschauung von der Offenbarung wichtiges Moment in Verbindung.

Innere Einwirkung ist für ihn die wesentliche Form der göttlichen Offenbarung. Er leugnet darum nicht, daſs Gott sich auch äuſserer Mittel und Erscheinungen bedient habe, aber diese gelten ihm als sekundär, von untergeordneter Bedeutung, mehr bestimmt, auf die göttliche Offenbarung hinzuweisen, als daſs sie selbst den Inhalt einer solchen bilden sollten, so die Engelserscheinungen, wie sie dem Cornelius u. a. zuteil geworden, hörbare Stimmen, welche gerade durch das Wunderbare, das sie an sich hatten, geeignet waren, das Volk zum Glauben zu bringen und Ähnliches.[1]) Die eigentliche Erkenntnis der Wahrheit aber, die Kunde des göttlichen Willens *seinem Inhalte nach* wird durch die interna inspiratio vermittelt, von der Abälard oft und in verschiedenen Beziehungen redet. Sie ist es, durch welche Gott die, welche er erwählt hat, zu sich hinanzieht[2]), durch sie wird ihnen, wenn nicht früher, so doch vor dem Ende ihres Lebens das geoffenbart, was zu wissen zum Heile notwendig ist, wenn sie es zu erfahren sonst keine Gelegenheit hatten, durch sie sind insbesondere die Frommen der alten Zeit, Juden wie Heiden, derjenigen Kenntnis von dem Erlöser teilhaft geworden, ohne welche sie das Heil nicht hätten erlangen können[3]), sie aber war es auch, durch welche Propheten und Apostel erleuchtet

1) *Theol. Chr. pag. 404.* vgl. *Introd. p. 115. Theol. Chr. p. 552.*

2) *Expos. Ep. Rom. pag. 166. p. 280. p. 289. p. 294. Sermo 8 p. 418 fin.*

3) *Expos. Ep. Rom. p. 287 Probll. Hel. 13 p. 257*: Denen, welche nach der lex naturalis Gott dienten, wurde vor dem Tode *sive per inspirationem* sive per aliquem directum das mitgeteilt, was zu glauben nötig ist .... cum sit facile Deo statim inspirare quid de Christo sit credendum antequam de corpore recedat anima, ne infidelis transeat ex hac vita.

und in den Stand gesetzt worden sind, der Welt die göttliche Wahrheit mitzuteilen.[1])

Es ist hier zunächst das bemerkenswert, dafs Abälard die Inspiration, welche den Verfassern der heiligen Schrift zuteil geworden ist, unter einem Begriff zusammenfafst mit denjenigen göttlichen Einwirkungen auf den Menschengeist, welche sonst stattgefunden haben und noch stattfinden. Dieser Umstand macht es wahrscheinlich, dafs er sich die Inspiration bei Propheten und Aposteln nicht als eine Mitteilung von Wahrheiten in fertig formulierter Gestalt, sondern als innere Anregung und Erleuchtung des Geistes vorgestellt habe, aus welcher die, denen sie zuteil wurde, die bestimmt gestalteten Gedanken und Worte erst herauszubilden hatten. Eine vollkommen klare Auskunft darüber giebt er allerdings nicht. Dafür, dafs Abälard doch die erstere Ansicht gehabt, könnte man die Annahme anführen, dafs die Propheten nicht jeden möglichen Sinn, den ihre Worte nach dem Willen des Geistes Gottes haben sollten, verstanden haben, sondern nur den einen oder anderen, während es den Auslegern obliege, jene verschiedenen Gedanken daraus zu ziehen und so aus dem Golde, das der heilige Geist durch die Propheten uns übergeben hat, mannigfache Geschmeide zu fertigen.[2]) Aber wenn Abälard sich hier der gewöhnlichen Vorstellungsweise anschliefst, so folgt daraus nicht, dafs er sich die Sache nicht doch im Grunde anders gedacht habe, zumal die Meinung, dafs die Worte der Propheten einen reicheren Sinn haben, als ihnen selbst bewufst war, doch nicht *notwendig* auf den Schlufs führt, dafs der Ausdruck, in dem jener reichere Sinn liegt, nicht aus ihrer eigenen Thätigkeit hervorgegangen sein könne.

---

1) *Expos. Ep. Rom. p. 271. Sermo 18 p. 488 fin.*

2) Sermo 19 pag. 493. Vgl. Sententt. cap. 25 pag. 70.

Finden wir doch auch in Dichterworten oft eine Tiefe und Fülle von Gedanken, die dem Dichter selbst, als er die Worte schrieb, gewifs nicht nach allen Seiten in klarem Bewufstsein stand. Und in derselben Predigt, welcher die so eben angeführte Äufserung entnommen ist, finden wir eine andere, welche ausdrücklich die Gabe, für den Inhalt der göttlichen Mitteilung den entsprechenden Ausdruck zu finden und sie auf wirksame Weise zu verkündigen, von jener Mitteilung selbst unterscheidet, was doch zur Voraussetzung hat, dafs jene innere Offenbarung erst einer Umsetzung in menschliche Rede bedurfte, also nicht selbst nach Art einer solchen gefafst war.[1]) Dieser Vorstellung entspricht es denn auch, wenn er anderwärts die Offenbarung mit derjenigen göttlichen Erleuchtung in Parallele stellt, auf welcher jede höhere geistige Begabung beruht[2]), wo man wieder nach der anderen Seite zu weit gehen würde, wenn man die Offenbarung einfach mit der menschlichen Begabung identifiziert sehen wollte.

Worauf es aber Abälard vor allem ankommt, ist, dafs man sich die Offenbarung, wie sie den Männern Gottes zuteil geworden ist, nicht als einen magischen Vorgang denke,

---

1) Sermo 19 (in feria secunda Pentecostes) pag. 492. ... bene itaque dicit .... quia voci suae per spiritum .... in apostolis factae, dabit etiam vocem prolationis humanae; ut quod recte senserunt, congrue quibuslibet proferre ac disserere possint. Das ist offenbar etwas ganz anderes als die Vorstellung, dafs ihnen die Worte innerlich vorgesprochen würden, welche sie äufserlich nachsprächen.

2) Theol. Chr. pag. 456 quae Dei sunt nemo cognovit nisi spiritus Dei, praesertim cum nec minimum aliquid doceri quis valeat nisi eo nos interius illuminante *qui nisi mentem instruat interius, frustra qui docet aerem verberat exterius.* Quid enim quod cum alicujus doctoris verba aequaliter ad aures diversorum perferuntur, nec tamen aequaliter ab eis intelliguntur, *nisi quod quibusdam praesto est interior magister, quibusdam minime, qui quos vult etiam sine sono docet.*

bei welchem die Thätigkeit der menschlichen Intelligenz aufgehört habe. Nicht als hielte er eine solche Einwirkung überhaupt für unmöglich. Er nimmt sie an bei den Dämonischen, welche von den bösen Geistern vergewaltigt und zum Wahnsinn getrieben, unter ihrem Einflusse Worte sprechen, ohne deren Sinn zu verstehen.[1]) Aber auch von Gott kann eine Eingebung ausgehen, deren Sinn dem Empfänger unverständlich bleibt, allein es sind die Unfrommen, durch deren Mund Gott je zuweilen in dieser Weise die Wahrheit kund thut, und er bedient sich ihrer weil, wenn er immer nur durch Heilige und Fromme redete, man leicht dem menschlichen Verdienste das zuschreiben würde, was göttliche Wirkung ist.[2]) Auf solche Weise haben denn Bileam und Kaiphas geweissagt. Aber den Männern Gottes eine Eingebung dieser Art beilegen, heifse in den Irrtum der Montanisten verfallen, welche annahmen, dafs die Propheten nicht im Zustande klaren Bewufstseins geredet haben.[3])

Abälards Tendenz geht offenbar dahin, die göttliche Offenbarung nicht als etwas erscheinen zu lassen, das wie etwas durchaus Fremdartiges in das menschliche Seelenleben einträte. Er sucht die Beziehung zwischen ihr und dem natürlichen Erkenntnisvermögen zu erhalten, das letztere wird durch sie nicht suspendiert, sondern gesteigert, erleuchtet, erhöht, seine Selbstthätigkeit wird für die Aufnahme der göttlichen Eingebung in Anspruch genommen. Zieht man nun zugleich in Erwägung, dafs auch dieses Vermögen selbst schon göttlichen Ursprunges,

---

1) *Sermo 19 pag. 493* quos enim daemonia replent et torquendo in insaniam vertunt, verba eis tantum non sensum ministrant et caliginem fumi potius quam splendorem ignis mentibus eorum immittunt.

2) *Introd. p. 30 sq.* Deus autem reprobis — divinae gratiae haec tribuerentur.

3) *Introd. pag. 79.*

eine göttliche Erleuchtung des Menschen ist, dafs es als eine solche namentlich auf den höheren Stufen seiner Entwickelung, bei hohem Mafse geistiger Begabung erscheint, so wird man sagen müssen, dafs Vernunft und Offenbarung nicht sowohl einen Gegensatz bilden, als dafs vielmehr ebenso die Vernunft auf die göttliche Offenbarung angelegt ist, wie die Offenbarung sich an die Vernunft anschliefst und sich derselben als ihres Werkzeuges bedient. Beide gehören zusammen, und wie beide auf denselben Ursprung zurückgehen, so ist der Unterschied zwischen der einen und der andern, obwohl ein solcher vorhanden ist, doch kein absoluter.

Ist dies die Anschauung Abälards, so erklärt sich daraus die Erscheinung, dafs er gewisse religiöse Erkenntnisse, welche er im allgemeinen als der Vernunft zugänglich betrachtet, namentlich die von der Einheit und Dreieinigkeit Gottes, bei den heidnischen Weisen, denen er sie zuspricht, einmal auf die Vernunft zurückführt, ein anderesmal aber als Wirkung göttlicher Offenbarung betrachtet.[1]) Nicht so wird dies zu erklären sein, als hielte er die eine für gleichbedeutend mit der anderen, sondern er nimmt an, dafs sich ihre Vernunft dabei einer besonderen göttlichen Erleuchtung und Leitung zu erfreuen gehabt hat, welche ihren Geist zu der Erkenntnis

1) Wenn er *Introd. p. 66* im Hinblick auf Röm. 1, 19 bemerkt: ex quibus aperte apostolus docet eis quoque mysterium trinitatis fuisse revelatum, so könnte man freilich glauben, dafs er nur an die Offenbarung Gottes in der Natur denke, ebenso auch noch in der verwandten Stelle *ibid. p. 29,* aber schon *pag. 30* nemo itaque miretur, si ab ipsis quoque philosophis, qui .... ad divinitatis notitiam *ipso etiam Domino revelante* conscenderunt, testimonia inducamus, scheint er doch mehr sagen, eine innere Offenbarung Gottes annehmen zu wollen, durch welche sie in den Stand gesetzt worden seien, die äufsere richtig zu deuten; *Introd. pag. 22* aber heifst es ausdrücklich: *(trinitatis distinctionem)* quam quidem *divina inspiratio* et per prophetas Judaeis et *per philosophos gentibus dignata est revelare.*

führte, zu welcher, obwohl sie der Vernunft zugänglich ist, so viele Andere in Folge sittlicher und intellektueller Verirrungen den Weg doch nicht gefunden haben. Sollte man aber geneigt sein, aus jenem Umstande den Schluſs zu ziehen, daſs es für Abälard einen Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung gar nicht gebe, daſs er die letztere mit der ersteren identifiziere, d. h. eine besondere Offenbarung überhaupt nicht annehme, und daſs jene interna inspiratio nur ein sich akkommodierender Ausdruck dafür sei, daſs die Vernunft Jemanden etwas lehre, so steht dem entgegen, daſs es nun doch auch nach seiner Meinung Erkenntnisse giebt, welche zum Heil notwendig sind, aber nur durch besondere Offenbarung mitgeteilt werden konnten. Abälard schlieſst sich hier in gewissem Maſse an Augustin an, welcher zwar die Erkenntnis der Einheit Gottes und der ewigen Zeugung des Sohnes Gottes als möglicherweise durch die Vernunft zu erreichen, die Kenntnis der Menschwerdung aber als bloſs auf dem Wege der Offenbarung zugänglich ansieht. Auch Abälard sagt, daſs die letztere ebenso wie die Kenntnis von den Sakramenten als positiven Stiftungen eben nur durch Offenbarung möglich sei [1]), obwohl er von Augustin insofern wesentlich abweicht, als er eine Kunde von Christo auf Grund besonderer Offenbarung auch manchen der vorchristlichen Heiden, besonders den griechischen Philosophen beilegt.

Wenn Abälard Vernunft und Offenbarung, ohne ihren Unterschied aufzuheben, doch einander möglichst nahe zu rücken sucht, so entspricht das einem der Grundzüge seines wissenschaftlichen Denkens überhaupt, dem Bestreben, Natürliches und Übernatürliches, allgemein Menschliches und auf

1) *August. Conf. VII, 13 sqq. Expos. Ep. Rom.* p. 172: mysterium incarnationis ex visibilibus Dei operibus nequaquam concipi humana poterat ratione sicut potentia Dei etc. *Probl. Hel. 13 sol. p. 256.*

besonderer göttlicher Veranstaltung Beruhendes, der natürlichen und der positiven Religion Angehörendes *zu vermitteln.* Nicht als wollte er das letztere in das erstere auflösen, wohl aber sucht er die schroffe Scheidewand zwischen beiden aufzuheben, die Kluft zu überbrücken, beides als aus einem gemeinsamen Urquell entspringend aufzufassen und auch da, wo er eine übernatürliche Einwirkung anerkennt, doch in gewissem Maſse die von dem Natürlichen entnommenen Analogieen anzuwenden.

Es läſst sich erwarten, daſs diese Richtung auch in seiner Anschauung von der heiligen Schrift sich bemerklich machen werde.

2. *Die heilige Schrift.*

Aus derjenigen göttlichen Einwirkung, welche wir soeben schon als innere Inspiration der Erleuchtung kennen gelernt haben, leitet Abälard auch die Entstehung der heiligen Schriften her, doch nicht in dem Sinne, daſs damit eine Selbstthätigkeit ihrer Verfasser ausgeschlossen wäre. Er denkt es sich vielmehr so, daſs die Männer Gottes, wenn sie auf jenem Wege eine höhere Erkenntnis erhalten hatten, dann bei dem schriftlichen Aufzeichnen derselben sich entsprechend verhielten, wie es sonst der Mensch bei der Mitteilung seiner Gedanken zu thun pflegt. Bezeichnend ist hierfür, was er zu Röm. 16, 22 bei Erwähnung des Tertius, der den Brief an die Römer niedergeschrieben hat, bemerkt. Der Name entspreche sehr wohl der Verrichtung, welche der Mann übte, denn drei wirkten bei der Entstehung des Briefes zusammen, der heilige Geist, welcher inspirierte, der Apostel, welcher geistig konzipierte, und der Dritte, welcher die Worte aufzeichnete.[1])

1) Die Worte lauten (Expos. Ep. Rom. pag. 353) spiritus quippe sanctus inspirabat quae apostolus dictabat seu proferebat, quae iste qui Tertius dicitur ut dictum est sua manu scribebat. Die Worte

Hier wird also dem Apostel ganz dieselbe Thätigkeit beigelegt, welche auch sonst dem, der einen Brief diktiert, ein Buch, verfafst u. dgl., zukommt. Nur die innere Bewegung und Erleuchtung, die ihn dazu treibt, die Gedanken in seiner Seele erweckt, kommt von dem Geiste Gottes. Wenn er nun anderwärts auch das *dictare* dem heiligen Geiste zuschreibt, so werden wir das doch nicht dahin verstehen dürfen, dafs er es den Schriftstellern absprechen wollte, sondern nach Analogie der vorerwähnten Stelle vielmehr an ein Zusammenwirken des Geistes Gottes mit dem Geiste der Schriftsteller zu denken haben.[1])

Abälard teilt also nicht die Ansicht Gregors d. Gr.[2]), welche man als die im Mittelalter herrschende betrachten kann, nach der der Autor der heiligen Schrift so sehr der Geist Gottes ist, dafs die menschlichen Werkzeuge, deren er sich zur Aufzeichnung derselben bediente, kaum mehr in Betracht kommen als das Rohr, mit dem die Worte aufgezeichnet

---

dictabat seu proferebat sind zu übersetzen: *konzipierte und aussprach.* Dafs seu und vel in dem mittelalterlichen Latein sehr oft die Bedeutung *und* haben, ist bekannt (vgl. z. B. Rönsch Itala und Vulgata 1. Aufl. S. 345), ebenso die Bedeutung von *dictare.*

1) So erklärt er *Expos. Ep. Rom. pag. 163* scripturis sanctis: hoc est ad sanctitatis doctrinam et religionis formam conscriptis *et Spiritu sancto dictante compositis.* Vgl. Hexaem. pag. 627.

2) Gregorius M. *moralium praef. I, 2* (M. 75, 517) sed quis haec scripserit valde supervacue quaeritur cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur. *Ipse igitur haec scripsit qui scribenda dictavit.* Ipse scripsit qui et in illius opere inspirator exstitit, et per scribentis vocem imitanda ad nos ejus facta transmisit. Si magni cuiusdam viri susceptis epistolis legeremus verba, sed quo calamo fuissent scripta quaereremus, *ridiculum profecto esset literarum auctorem scire sensumque cognoscere, sed quali calamo earum verba impressa fuerint indagare. Cum ergo rem cognoscimus, ejusque rei Spiritum sanctum auctorem tenemus, qui[a] scriptorem quaerimus, quid aliud agimus nisi legentes litteras, de calamo percontamur?*

werden. Wie er nun die menschliche Mitwirkung bei der Entstehung der Schrift höher anschlägt, so ist er auch sonst geneigt, der menschlichen Seite derselben eine gewisse Beachtung zuzuwenden.

Es handelt sich hierbei nicht blofs um das Verhältnis der Verfasser der Schriften zu dem was sie geschrieben haben, sondern auch um die Überlieferung des Textes und Ähnliches, worin bei der heiligen Schrift analoge Verhältnisse stattfinden wie bei anderen Schriftwerken. Abälard hat nun diese Dinge, wenn auch nirgends ausführlich behandelt, so doch gelegentlich in einem für seine Zeit ungewöhnlichen Mafse ins Auge gefafst [1]), und zwar in verschiedenen Beziehungen.

Wie bekannt ist, war die der Christenheit des Abendlandes damals fast ausschliefslich zugängliche Form der heiligen Schrift die der lateinischen Übersetzungen, überwiegend der Vulgata. Dafs diese nicht der Grundtext sei, war bekannt genug, aber man nahm in der Regel darauf gar keine weitere Rücksicht, sondern betrachtete den vorliegenden Text als ob er der ursprüngliche wäre. Nicht so Abälard, er ist sich des Unterschiedes wohl bewufst, er weifs auch, dafs eine Sprache sich nie vollkommen mit der andern deckt, dafs deshalb eine Übersetzung auch nie den Grundtext mit unbedingter Treue wiedergeben kann. [2]) Die richtige Konsequenz dieser Erkennt-

1) In welchem Mafse die angeführte Ansicht Gregors d. Gr. lähmend auf Untersuchungen über die Verfasser u. s. w. der biblischen Bücher einwirkte, erkennt man z. B. aus der Äufserung Johanns von Salisbury, der, nachdem er einiger solcher Fragen Erwähnung gethan, sie mit den Worten: *sed quae cura est, has atque alias in investigatione auctorum discutere opiniones*, quum unum omnium Sanctarum Scripturarum constet esse auctorem Spiritum Sanctum. *Nam beatus Gregorius etc.*, beseitigt *(Epist. 143 ed. Giles I, 216)*. — Und gerade bei Johann möchte man nach seiner ganzen Geistesrichtung ein Interesse für dergleichen Fragen eher als bei vielen anderen erwarten.

2) *Epist. 9 p. 235 non facile est idioma i. e. proprietatem cujus-*

nis, nämlich dafs der Ausleger sich vor allem um eine tüchtige Kenntnis der Grundsprachen zu bemühen hat, hat Abälard theoretisch mit voller Bestimmtheit, praktisch freilich nur in mangelhafter Weise gezogen, aber er hat doch wenigstens an vielen Stellen, namentlich in der Erklärung des Hexaemeron in Erfahrung zu bringen gesucht, was der Grundtext eigentlich biete, wenn er auch an vielen andern sich mit der ganz unzureichenden Aushülfe begnügt hat, verschiedene Übersetzungen neben einander zu stellen und zu erklären.[1]) Hinsichtlich des Alten Testamentes weifs er, dafs es ehemals in der Übersetzung der Septuaginta verbreitet war, und eine Stelle des Hieronymus ist ihm nicht entgangen, welche besagt, dafs diese Übersetzer manche auf die Gottheit des Messias bezügliche Stellen weggelassen hätten, um die Heiden nicht an dem Monotheismus der biblischen Bücher irre werden zu lassen.[2])

---

cunque linguae .... translationem servare, et ad singula fidam interpretationem accommodare ut quaelibet ita exprimere possimus in peregrina, sicut dicta sunt in propria lingua.

1) Dafs dies ein zweifelhafter Behelf ist, sagt er selbst a. a. O.: um die Lehren der Schrift recht zu verstehen *in ipso fonte magis quam in rivulis translationum perquirendae sunt, praesertim cum eqrum diversae translationes ambiguitatem magis quam certitudinem lectori generent.* Ebenda bemerkt er, dafs man bei aller Würdigung der Verdienste des Hieronymus doch nicht glauben dürfe, dafs er überall das Richtige getroffen habe.

2) *Introd. pag. 54 fin.* Hinc Hieronymus in prologo Pentateuci *(Praef. in Genes. Vallars. IX, 3. 4)* meminit dicens a praedictis septuaginta multa hujusmodi reticeri, ut est illud: ex Aegypto vocavi filium meum. Vgl. aufserdem *Theol. Chr. pag. 394. Introd. p. 32. Expos. Ep. Rom. p. 355.* Von der eigentümlichen Anwendung, welche Abälard von dieser Angabe macht, wird an einem späteren Orte zu reden sein. Eine ähnliche Äufserung des Hieronymus findet sich auch in der *Praefatio in libros Paralip. Vall. IX, 1408.* Über sein Verhältnis zur LXX überhaupt, vgl. Clericus *quaestt. Hieronymianae. Am-*

Aber auch dessen ist er sich bewufst, dafs der überlieferte Text des Originals selbst vielleicht nicht durchweg mit dem, der aus der Hand des Autors hervorgegangen ist, übereinstimmt. Durch Unwissenheit und Versehen der Abschreiber können sich Irrtümer eingeschlichen haben. Dergleichen Dinge hatte Hieronymus schon bemerkt und Abälard hat diese Bemerkungen beachtet.[1]) So in dem Prolog von Sic et Non aus der Erklärung zu Psalm 77, dafs Matth. 13, 35 *Jesaja* für *Asaph* gesetzt sei, weil dem Schreiber ein Prophet Asaph nicht bekannt war, dafs bei Marcus 15, 25 als Stunde der Kreuzigung des Herrn *die dritte* anstatt *der sechsten* gesetzt sei, weil man das griechische ἐπίσημον für ein Gamma gehalten habe, dafs Matth. 27, 9 *Jeremias* für *Zacharias* stehe.[2])

Von Fragen der Authentie findet sich bei Abälard nur eine berührt, nämlich die von Heloise (probl. 41) ihm vorgelegte, wer Deuteron. 33. 34 von dem Tode Mosis geschrieben habe. Abälard beruft sich auf die bei *Beda* sich findende Angabe, dafs Esra, der das Alte Testament wieder hergestellt, die Überschriften und manches Andere hinzugefügt habe; von ihm soll auch dieser Bericht herrühren. Die Ansicht, dafs Esra das A. T. wieder hergestellt, liefse sehr weitgehende Konsequenzen zu, aber es ist nicht ersichtlich, dafs Abälard dieselben verfolgt habe. Als Analogie für den vorliegenden Fall führt er übrigens auch an, dafs man dem Buche des Hiero-

---

stelod. 1719. qu. IX, no. 7 pag. 303 sqq. Zöckler, *Hieronymus S. 356 f.* Diestel, *Gesch. d. alten Testam. in der christl. Kirche S. 96.*

1) *Hieronymus sup. psalm. 77. Vall. VII, 2, 270 sq.* In den Ausgaben von *Sic et non* sowohl bei Cousin pag. 6, wie bei Henke-Lindenkohl pag. 4. 5 erscheint es, als gehörte, was nach den Worten *hoc Isaias loquitur non Asaph* folgt, Abälard an; in der That aber reicht das Citat aus Hieronymus bis: *quod hic error fuit sicut ibi.*

2) was jedoch Abälard (s. im Folgenden) anderwärts in anderer Weise erklärt.

nymus *De viris ecclesiasticis* eine Notiz über *Hieronymus* selbst hinzugefügt habe. Zu beachten ist besonders, einen wie aufmerksamen Blick Abälard für dergleichen Notizen hatte, welche das, was wir Einleitungsfragen zu nennen pflegen, betreffen und wie er die mögliche Verwertung derselben zu erkennen wufste, denn die angeführte Bemerkung kommt bei *Beda* nur ganz gelegentlich vor, und ohne dafs irgendwie ein besonderes Gewicht auf dieselbe gelegt wird.[1])

Heloise hatte ihm ferner einige Fragen über anscheinende Differenzen der Evangelien, in den Berichten über die Auferstehung und über die Verleugnung Petri vorgelegt; seine Antworten darauf bewegen sich hier meist in dem gewöhnlichen harmonistischen Geleise, dahin gehört auch der Grundsatz, dafs, wo der eine Evangelist eingehender, der andere weniger eingehend erzähle, die genaueren Angaben des einen zu der Erzählung des anderen zu supplieren seien.[2]) Dagegen bemerkt er auf die Frage Heloisens, wie die Worte *donec sterilis*

1) Abälard scheint aus nicht ganz getreuer Erinnerung citiert zu haben; eine Stelle wie sie seiner Anführung etwa entspricht, finde ich nicht in *Beda super Esdram* (wie Ab. angiebt), wohl aber in der *praefatio in Hexaemeron* (Opp. Bedae M. 91, 12), wo es von Esra und seinem Buche heifst: in quo Christi et ecclesiae sacramenta sub figura solutae longae captivitatis, restaurati templi .... *rescriptae legis Dei quae incensa fuerat* .... conscripsit. Abälards Worte lauten *Probl. Hel. 41 sol. pag. 287:* Sicut Beda super Esdram meminit *ipse Esdras qui non solum legem, sed etiam* ut communis majorum fama est, *omnem sacrae scripturae seriem,* quae pariter igni absumpta est, *prout sibi videbatur legentibus sufficere, rescripsit, tam hoc quam pleraque alia scriptis veteris testamenti adjecit.* Die genannte Ansicht über die Thätigkeit Esras geht auf *das vierte Buch Esra cap. 14* zurück und findet sich mehrfach bei den Kirchenvätern s. Fabric. Cod. pseudepigr. Vet. testam. pag. 1158. Hier erscheint aber Esra als unter dem Einflusse einer Verbalinspiration im strengsten Sinne stehend, so dafs von einem *prout sibi videbatur* durchaus keine Rede sein könnte.

2) Probl. Hel. 5. 39.

peperit plurimos in dem Lobgesang der Hanna (1. Sam. 2, 5) zu erklären seien, da sie doch erst einen Sohn geboren hatte: es sei wohl möglich, dafs sie jenes Lied erst später gedichtet habe, wenn es auch in der Schrift nach der Erzählung von der Geburt Samuels folge, denn nicht immer binde sich die Schrift an die historische Reihenfolge.[1])

Häufiger wird Abälard, besonders in der Auslegung des Briefes an die Römer, doch auch sonst, veranlafst auf die Citate des A. T. im Neuen, welche eine Schwierigkeit bieten, näher einzugehen. Einfach ist die Sache da, wo es sich um blofse Abweichungen des Wortlautes handelt, die entweder zur Erläuterung dienen oder doch keine wesentliche Veränderung des Sinnes enthalten. So (Ep. Rom. p. 226) zu der Stelle Römer 4, 17, wo Genesis 18, 5 angeführt wird: quod ait apostolus: ante Deum cui credidisti vel nostrae translationis (leg.-oni) est subtractum vel ex parte apostoli additum, ut videlicet determinaret Abraham ex fide omnibus in patrem esse propositum magis quam ex circumcisione. So auch (ibid. 303 sq.) zu Röm. 11, 8. 9 wo er die Auslegung des Origenes mitteilt, der die Abweichungen vom Grundtext wie von der LXX im Einzelnen bemerkt, aber den Einklang des Sinnes mit dem Grundtext nachzuweisen sucht.[2]) Anderwärts schien jedoch auch der Sinn einer Stelle in der N.-T.-lichen Anführung verändert zu sein. Das 38. Problem der Heloise enthält die Frage, wie Matth. 26, 31 die Worte *percutiam pastorem et dispergentur oves gregis* von

1) *Probl. Hel. 34 sol. pag. 280* saepe namque series scripturae non tenet ordinem historiae sed nonnulla narrat praepostere. Doch hat er daneben noch einige andere Lösungen zur Hand. *Hexaem. p. 677* scimus multa in scripturis per intermissionem vel anticipationem extra ordinem rei gestae nonnunquam narrari.

2) Die Worte dedit illis spiritum compunctionis findet Origenes dem Sinne nach in Jesaja 6, 9 enthalten. Das Citat ist vielmehr aus Deuter. 29, 3 und Jesai. 29, 10 zu erklären. Vgl. die Kommentare.

Christo auf sich selbst gedeutet werden können, da doch im Zusammenhange der Prophetenstelle (Sach. 13, 3—7) von einem schlechten Hirten die Rede sei. Hier weifs Abälard die Anwendung zu rechtfertigen; es sei nur die allgemeine Thatsache, dafs wenn der Hirte getödtet wird, die Heerde sich zerstreut, auf die es ankomme, nicht die Beschaffenheit des Hirten, darum könne Jesus das Wort auf sich anwenden. Dagegen sind ihm selbst sonst über die Verwendung alttestamentlicher Stellen im Neuen Testamente doch Bedenken aufgestiegen, die er bei der Stelle Röm. 10, 5 ff., wo die Worte Deut. 30, 11—13 auf Christum gedeutet zu werden scheinen, zur Sprache bringt. Abälard teilt die Stelle von Vers 11—14 mit und bemerkt dazu: wenn man die Worte nach ihrem buchstäblichen Sinn verstehe, so scheinen sie weiter nichts zu enthalten als eine Ermahnung an die Juden sich nicht mit der Schwerverständlichkeit des Gesetzes entschuldigen zu wollen, denn alle Gebote seien so klar, dafs sie ohne Weiteres begriffen werden können. Nach dem Apostel jedoch müssen die Worte auf den Glauben an Christum bezogen werden. Moses habe also, da er wufste, dafs das Gesetz voll mystischer Andeutungen sei, welche erst durch die Erscheinung Christi auf Erden und seine Auffahrt gen Himmel enthüllt werden sollten, das Volk ermahnt, nicht an der geistlichen Deutung des Gesetzes zu verzweifeln als ob sie niemals enthüllt werden könnte, da doch einstmals der Sohn Gottes erscheinen und sie offenbaren werde. Dies ist nach Abälard der Sinn, den der Apostel in der Stelle des Deuteronomiums gefunden hat, und ihm, der mit dem Gesetze so gründlich bekannt war, müssen auch wir folgen. Wenn man bedenkt, wie geläufig Abälard selbst die allegorischen Auslegungen waren und wie wenig er an der Berechtigung derselben zweifelte, so wird man es nicht für unmöglich halten, dafs er in der That trotz des erwähnten Bedenkens die Auslegung,

welche er als die des Apostels ansieht, für thunlich gehalten habe. Bemerkenswert aber bleibt, dafs er sich doch veranlafst sieht, dem Bedenken einen Ausdruck zu geben, ferner *dafs er dasselbe verallgemeinert.* Nicht selten, sagt er, finde man, dafs Stellen des Alten Testamentes im Neuen in einer Weise angeführt werden, welche wenn man die citierten Worte für sich allein ansieht, recht wohl zulässig erscheine, während wenn man sie in ihrem Zusammenhange auffasse, man in Verlegenheit gerate, sie mit der neutestamentlichen Verwendung in Einklang zu bringen. Offenbar ist Abälard durch die exegetische Arbeit selbst auf Schwierigkeiten und Fragen geführt worden, über die es nicht so leicht war ins Reine zu kommen. Zu beachten ist auch, dafs er als Grund, weshalb man trotz der beregten Schwierigkeit doch die Auslegung des Apostels annehmen müsse, nur die genaue Kenntnis des A. T., die der Apostel besafs, nicht die Inspiration, nicht die kanonische Autorität seiner Schrift anführt. Es kann das zufällig sein, es kann doch auch darauf hindeuten, dafs er die Wirkung der Inspiration nicht auf alle und jede in der Schrift ausgesprochenen Ansichten eines Apostels oder Propheten ausdehnen wollte.

Abälard nimmt nicht an, dafs die göttliche Inspiration bei allen Verfassern biblischer Bücher in gleichem Mafse wirksam gewesen sei, sondern setzt Unterschiede und Abstufungen derselben voraus. Es war ihm die Frage vorgelegt, warum Marcus 1, 2 die Worte: siehe, ich sende meinen Engel vor dir her u. s. w. dem Jesaja beilege, während sie sich doch vielmehr bei Maleachi finden. Der Evangelist, antwortet er, der sich der Kürze befleifsigt, legt die Weissagung dem Jesaja bei, weil sie ursprünglich von diesem herstammt. Er war es, der zuerst und in eingehenderer Weise von der Sendung Johannes des Täufers, um die es sich hier handelt, geredet hatte (Jes. 40, 3ff.).

Von ihm hat es Maleachi entlehnt, der Evangelist nennt also den Jesajas und setzt ausdrücklich hinzu „der Prophet", weil ihm, dem diese Kunde allein durch göttliche Offenbarung geworden ist, in höherem Grade den Namen eines Propheten gebührt und höhere Autorität zukommt als dem Maleachi, der die Weissagung bei Jesaja vorgefunden, also nicht aus göttlicher Eingebung allein empfangen hat. Aus demselben Grunde werde bei Matth. 27, 9 ein prophetisches Zeugnis, in dem Worte des Jeremias und Sacharja verschmolzen sind, allein auf Jeremias zurückgeführt. — Wie unter den Propheten, so giebt es auch unter den Evangelisten Unterschiede, die Apostel, welche in dem engsten Verhältnis zu Christo standen, haben eine gröfsere Autorität als die andern, deshalb ist der Form des Vaterunsers, wie sie sich bei Matthäus findet, der Vorzug zu geben vor der bei Lucas. Ja die Äufserungen, die er bei diesem Anlasse thut, zeigen, dafs es ihm wo es sich um die Zuverlässigkeit der evangelischen Berichterstattung handelt, näher liegt, auf die natürlichen Verhältnisse der Überlieferung als auf eine übernatürliche Einwirkung Rücksicht zu nehmen.[1])

Fassen wir zusammen, was sich uns als Resultat aus der Betrachtung der im Vorstehenden angeführten Einzelheiten er-

1) *Ep. ad Bernardum Claraev. (Cousin 1, 619):* Matthaeus ... tam apostolus quam evangelista huic orationi, cum traderetur, interfuit: unde et eam plenius ac perfectius sicut et totum sermonem in monte habitum, cui est ipsa inserta, scripsisse dubium non est. *Lucas vero discipulus Pauli, qui nec huic sermoni interfuit, nec quae ex ore Dominico audierit, scripsit, sed quae Paulo maxime referente didicit, quem nec illi sermoni constat interfuisse. ..... De ipso fonte Matthaeus, de rivulo fontis Lucas est potatus.* Non arguimus Lucam mendacii, nec ipse nobis irascitur, si ei Matthaeum praeferamus et orationem dominicam quae apostolis omnibus generaliter tradita et ab apostolo est scripta ei anteferamus, quae cuidam discipulo est dicta praesertim cum illum Matthaei sicut in auctoritate et in perfectione constat eminere. Vgl. auch *Sermo 14 p. 467. 471.*

giebt, so werden wir sagen können: Abälard weifs nichts davon, dafs die heiligen Schriften als solche d. h. in ihrem ganzen Wortlaut den Verfassern eingegeben worden seien, sondern nur dafs die Verfasser von dem heiligen Geist beseelt geschrieben haben. Diese Inspiration selbst war nicht bei allen die gleiche, sondern es fanden Abstufungen des Mafses statt, in welchem sie den verschiedenen zuteil wurde. Es ist auch nicht zu behaupten, dafs dieselbe sie vor jedem Irrtum bewahrt habe. Bei allen diesen Einschränkungen bleibt aber und blieb sicherlich für Abälards eigne Überzeugung stehen, dafs die heilige Schrift im Ganzen aus dem Geiste Gottes hervorgegangen sei. Oder sollte man einen solchen Standpunkt für unmöglich erklären dürfen und glauben müssen, dafs die zu Zeiten gestellte Alternative, dafs entweder jedes Wort der heiligen Schrift göttlich sei oder sie ihre Autorität ganz und gar verliere, von Jedermann im Herzen anerkannt werde und jede gegenteilige Versicherung auf äufseren Gründen oder doch auf Akkommodation beruhe?

In allem Bisherigen handelte es sich noch nicht um die dogmatische Autorität der heiligen Schrift, d. h. um die Frage, ob alles, was in derselben als Lehre ausgesprochen wird, unbedingte Gültigkeit habe, oder nicht. Welche Ansicht hat Abälard hierüber? In dieser Beziehung kommen die Äufserungen, welche sich im Prolog zu Sic et Non p. 10 und 11 finden, in Betracht. Abälard hat den Fall erwähnt, dafs in Schriften der Väter sich unlösbare Widersprüche fänden, und als Regel aufgestellt, dafs dann derjenigen Ansicht, für welche stärkere und gewichtigere Zeugen sich anführen lassen, der Vorzug zu geben sei, und geht dann zu dem Nachweis über, dafs den Vätern kein Vorwurf daraus zu machen sei, dafs sie zuweilen geirrt haben. Den Übergang bildet folgende Gedankenreihe: Auch den Propheten hat die Gnade der Weissagung nicht immer

beigewohnt, zuweilen haben sie, indem sie den Geist der Prophetie zu haben glaubten, aus ihrem eigenen Geiste Unrichtiges geredet, und zwar ist das von Gott zugelassen worden um sie in der Demut zu erhalten und sie den Unterschied zwischen dem, was sie durch den Geist Gottes und was durch sich selbst seien, erkennen zu lassen. Aber auch wenn Jemand den Geist Gottes hat, empfängt er von ihm doch nicht alle Gaben zugleich, sein Geist wird nicht mit einemmal über alle Dinge erleuchtet, sondern während ihm das Eine offenbart wird, bleibt ihm Anderes verborgen. Sei doch der Apostelfürst selbst noch nach der Ausgiefsung des heiligen Geistes in Irrtum verfallen, nämlich hinsichtlich der Beschneidung und der Beobachtung einiger alten Gebräuche und habe, von seinem Mitapostel Paulus öffentlich zurechtgewiesen, sich nicht geschämt von seiner verderblichen und unwahren Nachgiebigkeit (a perniciosa simulatione) abzulassen? Kann man sich also wundern, dafs wenn selbst Propheten und Apostel von Irrtum nicht ganz frei gewesen sind, in der Menge von Schriften der Väter sich einige Irrtümer vorfinden. — Es kommt darauf an, welche Tragweite den Äufserungen über Irrtümer in Lehren und Meinungen der Propheten und Apostel zu geben ist und zunächst ob Irrtümer gemeint sind, welche sich in den *Schriften derselben* finden. Bittcher hält dieses für selbstverständlich, da es sich um das Privatleben dieser Männer hier ja offenbar nicht handle.[1]) Aber es liegt zwischen dem Aufzeichnen dessen was als heilige Schrift gilt und dem Privatleben der Verfasser noch etwas in der Mitte, nämlich ihr sonstiges amtliches Thun. Auf dieses verweist uns die Anführung des Beispieles des Apostel Petrus; hinsichtlich der Propheten enthält zwar nicht

1) Bittcher, über Abälards Schriften, philos. Standpunkt und Ethik (Zeitschr. für hist. Theol. 1870) S. 13.

der Prolog, wohl aber eine verwandte Stelle [1]) ein solches, nämlich das des Propheten Nathan, der dem David zuerst zu dem Vorhaben des Tempelbaues seine Zustimmung gab, nachher aber von dem heiligen Geiste eines andern belehrt wurde, also auch hier ein Thun des Propheten in seinem Beruf, welches aber in der heiligen Schrift selbst als nicht auf göttlicher Eingebung beruhend deutlich bezeichnet wird. Ein Schluſs hiervon darauf, daſs sich in der heiligen Schrift auch ohne solche Bezeichnung Weissagungen oder Lehren finden könnten, die aus dem eignen Geiste der Verfasser hervorgegangen und irrig wären, würde nicht bündig sein. Damit ist jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daſs Abälard diese Meinung gehabt und nur Bedenken getragen hat, sie offen und direkt auszusprechen. Allerdings dürfte in den Schriften Abälards keine Stelle aufzufinden sein, welche sich als Beleg für jene Meinung anführen lieſse, da vielmehr überall die dogmatische Autorität der heiligen Schrift ohne Weiteres vorausgesetzt wird.[2]) Desungeachtet glaube ich, daſs nach der Konsequenz seiner Anschauungen eine unbedingte dogmatische Unfehlbarkeit der heiligen Schrift in allen ihren einzelnen Aussprüchen eben deshalb nicht behauptet werden kann, weil er eine besondere Einwirkung des Geistes Gottes auf die biblischen Schriftsteller gerade für ihre schriftstellerische Thätigkeit nicht annimmt. Denn da sie, wie wir so eben sahen, nicht immer vom Geiste Gottes erleuchtet waren und auch kein *unbedingt* sicheres Urteil darüber hatten, ob ein Gedanke ihnen von Gott eingegeben oder aus ihrem eigenen Geiste entsprungen sei, so folgt, diese Sätze zusammengenommen, allerdings die Möglichkeit, daſs

1) *Epistola adversus eos qui ex auctoritate Bedae etc., Opp. Ab. I, 684.*

2) Gerade lem Prolog zu Sic et Non behauptet er dieselbe im Unterschied von den Schriften der Kirchenväter.

sich hier und da in ihren Schriften auch etwas der Lehre nach Irriges finden könnte. Nehmen wir dies als Abälards Meinung an, so entsteht dann die Frage, ob damit die heilige Schrift nicht überhaupt jede entscheidende Autorität verliere. Allein aus dem so eben Gesagten geht ja zugleich hervor, dafs ein solcher Irrtum eines der Verfasser nur eine mögliche Ausnahme ist, welche die Regel, dafs Apostel und Propheten dasjenige lehrten und schrieben was der heilige Geist ihnen eingab, nicht aufhebt. Es würde also aus jener Möglichkeit ein Zweifel an der Wahrheit eines Lehrausspruches nur etwa dann folgen, wenn derselbe sich vereinzelt fände, jede Stütze, welche ihm aus anderen Worten der Schrift erwächst, würde den Zweifel aufheben.

Es zeigt sich also, dafs die freieren Ansichten Abälards über die Entstehung der heiligen Schrift keineswegs eine Emanzipation von der Autorität derselben bedingen. Damit berühren wir jedoch schon die Frage über die Bedeutung, welche er der Autorität überhaupt beilegt — und diese bedarf einer ausführlicheren Erörterung.

3. *Die Geltung der Autorität.*

Um die Bedeutung, welche die Autorität in der mittelalterlichen Theologie hat, richtig zu würdigen, mufs man zwei Momente ins Auge fassen, ein allgemeineres, dem wissenschaftlichen Leben des Mittelalters überhaupt angehöriges und ein insbesondere kirchlich-theologisches. Die ganze Summe wissenschaftlicher Kenntnisse, deren das Mittelalter in der früheren Zeit sich erfreut, ist ein aus dem Altertum überkommenes Gut. Dieses Sachverhaltes war man sich vollkommen bewufst, man betrachtete die Alten als Lehrer im vollen Sinne des Wortes, man blickte auf sie hin nicht sowohl mit der Verehrung wie

sie der zur Selbständigkeit heranreifende Jünger dem Meister widmet, als mit dem unbedingten Vertrauen zu ihrer überlegenen Weisheit und Geisteskraft, wie es der noch ganz auf das Belehrtwerden angewiesene Schüler dem Lehrer entgegenbringt. Da man sich noch nicht zutraute selbständig in wissenschaftlichen Dingen etwas zu finden oder zu entscheiden, so fiel die Frage, wie dieses oder jenes sich verhalte, mit der zusammen, was die Alten darüber gelehrt hätten. Dafs es meist nicht die Quellen selbst waren, aus denen man schöpfte, sondern Sammelwerke und Kommentare, eines Marcianus Capella, Makrobius, Boetius, Isidor von Sevilla u. A., kommt hierbei zunächst nicht in Betracht, da man an der Treue der Überlieferung in den Schriften und an der Richtigkeit des Verständnisses dieser Männer nicht zweifelte.[1]) So fand auf diesem allgemeinwissenschaftlichen Gebiete ohne gesetzliche Nötigung, nur den Verhältnissen der Zeit entsprechend, eine Geltung der Autorität im höchsten Mafse statt.

Für die Theologie kamen zu dieser allgemeinen Geltung der Autorität, welche auch für sie ihr ganzes Gewicht hatte, noch andere Momente von nicht geringerer Bedeutung. Hier hatte man es mit Lehren zu thun, die überhaupt nicht aus menschlicher Vernunft geschöpft werden sollten, sondern durch göttliche Offenbarung gegeben waren und welche eine für das Heil des Menschen entscheidende Wichtigkeit hatten. Die

1) Sehr treffend sagt Hauréau *hist. de la philosophie scolastique I, 112,* wo er von der Autorität des Boetius spricht: Aristote n'en avait pas une beaucoup plus grande ou plutôt on ne les séparait pas l'un de l'autre, et la glosse de Boèce inspirait autant de confiance que le texte même des Catégories ou de l'Interprétation. — Analoges läfst sich hinsichtlich der patristischen Auslegungen in ihrem Verhältnis zur heiligen Schrift sagen. Vgl. Diestel *a. a. O. 159:* alle Kirchenlehrer stellen die Patres dicht neben die h. Schrift; die völlige Identität des Bekenntnisses mit dem Schriftinhalt ist ihnen Axiom.

Quellen, aus denen diese Lehren zu schöpfen waren, mufsten also in noch ungleich höherem Sinne für mafsgebend gelten als diejenigen Schriften, in denen die weltliche Weisheit der Vorzeit niedergelegt war. Dazu kam, dafs auf diesem Gebiete auch eine lebendige Autorität vorhanden war, die Kirche, in deren Gemeinschaft zu stehen ebenfalls Bedingung des Heiles war, welche in ihrem imponierenden Organismus zugleich die Gewissen innerlich band und äufserlich eine sehr bemerkbare sowohl gesetzgebende wie thatkräftig eingreifende Gewalt übte. Diese beiden Autoritäten stehen denn auf dem theologischen Gebiete über jeden Zweifel erhaben da, die heilige Schrift und die Kirche, in der Weise, dafs was die heilige Schrift enthält und was die Kirche förmlich, d. h. durch Beschlufs eines allgemeinen Konzils festgestellt hat, von keinem Christen irgend in Frage gestellt werden darf. Über das Verhältnis dieser beiden Instanzen zu einander sah man sich selten veranlafst eine Frage aufzuwerfen. Im ganzen, kann man sagen, wurde die Autorität der heiligen Schrift insofern allerdings als die höhere angesehen als sie die auch für die Kirche in ihrer Gesamtheit mafsgebende war, dem Einzelnen dagegen war doch die Autorität der Kirche die näherstehende, die der heiligen Schrift selbst verbürgende, und kein Gedanke daran, dafs es Jemandem hätte zustehen sollen, die letztere entgegen der ersteren geltend zu machen. Die Übereinstimmung beider erschien vielmehr als selbstverständliche Voraussetzung. Dies ist die Anschauung wie wir sie im wesentlichen schon bei Augustin finden und wie sie in der Kirche des Mittelalters auf Jahrhunderte hinaus die herrschende geblieben ist. Sodann erfreuten sich aber auch die Schriften der Männer, welche als Lehrer der Kirche bedeutungsvoll gewirkt, eines fortdauernden mafsgebenden Ansehens, wiewohl weder die Art der Geltung dieser Autorität noch die Zahl der Männer oder Schriften,

denen sie zukam, genau bestimmt war. In ersterer Hinsicht wurden sie allerdings der heiligen Schrift nicht gleichgestellt, es galt nicht für schlechthin unzulässig, von dieser oder jener Ansicht, die einer von ihnen ausgesprochen hatte, abzuweichen oder ihr zu widersprechen, aber man wagte das doch, wo es sich nicht etwa um ganz untergeordnete Dinge handelte, nicht leicht[1]), lieber liefs man die abweichende Ansicht bei Seite liegen oder täuschte sich selbst oder andere durch gewaltsame Interpretation; durch das letztere Mittel wufste man auch die unter ihnen sich findenden Widersprüche im Schein aufzulösen, wenn man auf dieselben, was in der Zeit vor dem zwölften Jahrhundert noch nicht eben häufig geschah, überhaupt aufmerksam wurde. Ebenso wenig war genau bestimmt welche Männer als Autoritäten anzusehen seien. Obenan stand eine Anzahl gefeierter Namen, die auf die kirchliche Entwicklung den gröfsten Einfluſs geübt hatten, vor allem die vier Säulen der abendländischen Kirche, Ambrosius, Augustin, Hieronymus, Gregor d. Gr., aber ihnen treten viele andere zur Seite, und auch Männer späterer Zeit konnten das Ansehen von Autoritäten erlangen, wenn ihre Schriften längere Zeit hindurch

1) In mehr als einer Hinsicht charakteristisch ist, was Rupert von Deutz *in regulam S. Benedicti I* (M. 170, 496) berichtet. Es handelte sich um die Frage, ob Judas Leib und Blut des Herrn empfangen habe; Rupert leugnete es, der Gegner berief sich auf Augustin und verketzerte Rupert: ejus rei necessitas me compulit ut dicerem *non esse in canone scripta b. Augustini, non esse illi per omnia confidendum sicut libris canonicis.* Putarem ego novum vel incognitum hoc esse adversariis, praesertim nominatis et scientia non parum praesumentibus! .... *At illi me ex hoc diffamare coeperunt tanquam haereticum qui dixissem non esse in canone b. Augustinum.* Zu seinem Glücke fand Rupert eine Stelle des Hilarius, auf welche er sich für seine Ansicht berufen konnte. — Guibert von Nogent, *epist. de buccella Judae data. prol.* (M. 156, 525) sagt: *horrori mihi est si aliqua dicam in quibus videar Patrum sententiae refragari.*

in der Kirche viel gebraucht worden waren, ohne dafs ihre Rechtgläubigkeit eine Anfechtung zu erfahren gehabt hätte, wie Beda Venerabilis. Man ging überhaupt von der Ansicht aus, dafs was eine längere Zeit hindurch, wenn auch ohne jede förmliche Sanktion, in Anerkennung oder Ansehen gestanden hat, die Voraussetzung für sich habe, dem Geiste der Kirche entsprechend zu sein. Damit berühren wir die letzte, aber nicht am wenigsten in Betracht kommende Art dessen was als Autorität angesehen wurde — nämlich das in der Kirche thatsächlich geltende überhaupt — in Einrichtungen wie in Lehren und Meinungen. Auch solches erschien als mit der Autorität der Kirche bekleidet, wenn auch der der Theorie nach allein entscheidende Ausspruch eines allgemeinen Konzils nicht vorlag. Einen Beleg dafür giebt die Transsubstantiationslehre. Bis gegen Mitte des 11. Jahrhunderts war sie noch durch keinerlei formellen Akt zur Anerkennung gebracht, allerdings aber entsprach sie den seit längerer Zeit herrschenden Vorstellungen; deshalb wurde der Widerspruch dagegen nicht blofs als irrig bekämpft sondern als ketzerisch verdammt. Ein Beispiel etwas anderer Art bietet der Creatianismus. Hier handelte es sich um eine wissenschaftliche Frage, die für das religiöse Gebiet nur von mittelbarer Bedeutung war, bei der man an eine kirchliche Entscheidung nie gedacht hatte, aber schon der Umstand, dafs sie thatsächlich die vorherrschende geworden war, genügt z. B. dem Hugo von Rouen und Anderen um es als Pflicht jedes guten Katholiken anzusehen, dafs er sich ebenfalls zu ihr bekenne.[1])

1) Hugo Rothomag. *dialogor. libri VII bei Martene Thes. anecdott. V, 891 sqq.* sagt *lib. V cap. 12 pag. 960 sq.*, weder die Propheten noch die Apostel hätten diese Frage entschieden, und fährt dann fort: Sed quo feror? Dum subito ad mentem redeo, illam catholici doctoris, Hieronymi dico presbyteri, sententiam ipse respicio, *quia*

So hoch man die auctoritas stellte, so war man doch zu keiner Zeit der Meinung sich ganz und gar mit ihr begnügen und, wenn irgend etwas durch Berufung auf sie erwiesen war, überhaupt nicht weiter fragen zu wollen. Auch das verstandesmäfsige Erkennen, die eigene Einsicht, die ratio sollte im Recht bleiben, und so sehen wir in den dogmatischen Auseinandersetzungen jener Jahrhunderte auctoritas und ratio in der Regel Hand in Hand gehen. In welcher Weise aber gestaltete sich das Verhältnis derselben? Dem ganzen Charakter des wissenschaftlichen Lebens jener Zeit entspricht es, dafs die ratio die untergeordnete Stelle einnimmt, das Hauptgewicht bei jeder dogmatischen Beweisführung fällt der auctoritas zu. Man erkennt wohl an, dafs das Erkennen aus eigner Einsicht dem blofsen Autoritätsglauben gegenüber eine höhere Stelle einnimmt, aber dafür ist man auch um so mehr von der Unsicherheit des eignen und alles menschlichen Räsonnements durchdrungen, während man nicht zweifelt, dann wenn man die Zeugnisse der Autorität für sich hat, auf einem festen und unerschütterlichen Grunde zu fufsen. Nur als vereinzelte Ausnahme kann eine Ansicht betrachtet werden wie sie Joh. Skotus de div. nat. I, 68. 69 entwickelt. Er geht eben von dem Satze aus, dafs die Autorität der Zeit, die ratio der Natur nach früher sei, er folgert aber daraus, dafs der ratio auch eine höhere Dignität zukomme und begründet dies weiter in origineller Weise. Die Vernunft sei ebenso alt wie die Natur und die

eam sedes apostolica et universa legit et tenet ecclesia patenter video.... Nos itaque qui filii sumus ecclesiae nequaquam ejus debemus sententiam reprobare, sed concedimus animam .... non de Adam traductam etc. Und selbst Wilhelm von Conches *philosophia secunda cap. 21* (Cousin oeuvr. inéd. d'Ab. pag. 673) *Christianus sum, non academicus. Unde cum Augustino credo et sentio* quotidie novas animas non ex traduce, non ex aliqua substantia sed ex nihilo solo jussu creatoris eas creari.

Zeit, die Autorität aber habe in der Zeit ihren Anfang genommen. Die Autorität sei selbst erst aus der richtigen Vernunfteinsicht hervorgegangen, keineswegs aber die Vernunft aus der Autorität. Denn die wahre Autorität ist ja nichts anderes als die durch die Anwendung der Vernunft aufgefundene Wahrheit, die von den heiligen Vätern zum Nutzen der Nachwelt in Schriften niedergelegt worden ist. Deshalb ist denn auch jede Autorität, die von der recht gebrauchten Vernunft nicht gutgeheifsen wird, unhaltbar. Darum müsse man, meint Erigena, sich in der Untersuchung zuerst der Vernunft bedienen, dann der Autorität. Damit ist denn freilich der Autorität eine ziemlich untergeordnete Stelle zugewiesen, ja wenn die Vernunft zuvor schon entschieden hat, wird die nachträglich beigebrachte Autorität eigentlich überhaupt nicht mehr als solche sondern vielmehr als eine zu prüfende Meinung früherer Lehrer erscheinen. Diese Anschauung tritt aus dem Rahmen der herrschenden Vorstellungen aber gänzlich heraus.

Wie stand es nun mit den hierher gehörigen Fragen in der Zeit, welche dem Auftreten Abälards unmittelbar vorhergeht? Im allgemeinen mufste die immer eifriger und in weiteren Kreisen getriebene Beschäftigung mit der Dialektik ein erhöhtes Vertrauen zu der Leistungsfähigkeit der eignen Verstandeskräfte zur Folge haben und konnte damit leicht auch zu erweiterter Anwendung der Vernunft in der Theologie führen. Berengars Bestreitung der Transsubstantiationslehre kann als ein Beleg dafür gelten, aber der Verfolg und Ausgang des darüber geführten Streites zeigt auch, wie entschieden man auf der andern Seite jedem Übergreifen der Vernunft entgegenzutreten gesonnen war. Später scheinen besonders die „dialectici moderni", d. h. die Nominalisten, Roscellin und seine Gesinnungsgenossen, mit besonderem Nachdruck auf die Macht ihrer Dialektik gepocht und die Vernunftgemäfsheit zum Mafs-

stab auch der Glaubenssätze gemacht zu haben. Wenigstens deuten einige Äufserungen Anselms in seiner Schrift gegen Roscellin und die dem entsprechende Art der Bekämpfung der professores dialecticae in Abälards Theologia christiana darauf hin [1]), wiewohl genauere Angaben und namentlich eigene Erörterungen der Männer dieser Schule nicht auf uns gekommen sind.

Sehr bemerkenswert ist die Stellung Anselms. Wie bekannt, erkennt er in vollem Mafse die Autorität der heiligen Schrift und der Kirchenlehre an, für jeden Christen ist es das Erste sich dieser unbedingt zu unterwerfen, keinem steht es zu, sie einer kritischen Behandlung zu unterziehen, ja der einzige Weg zu richtiger Erkenntnis in Sachen der Religion ist der durch den Glauben und die Erfahrung. Dabei aber legt er nicht nur der Erkenntnis einen hohen Wert bei, sondern er hat auch ein überaus starkes Vertrauen zu dem was die Vernunft im Erweis von Glaubenswahrheiten zu leisten vermag. Bekanntlich hat er nicht nur das Dasein Gottes, sondern unter Voraussetzung des Willens Gottes, die Menschen zu erlösen, auch die Notwendigkeit der Menschwerdung mit zwingenden Gründen nachweisen zu können geglaubt. Sofern diese Gründe, wie er so nachdrücklich hervorhebt, abgesehen von jeder Rücksicht auf die göttliche Offenbarung zwingend sein und auch den Ungläubigen zur Anerkennung der Wahr-

1) *Anselm. de fide trinitatis cap. 2.* Auf *Abälards* bezügliche Äufserungen (im 3. Buch der Theol. Chr.) kommen wir noch zurück; er sagt u. a. *pag. 451* von den professores dialecticae: quorum tanta est arrogantia, ut nihil esse opinentur quod eorum ratiunculis comprehendi aut edisseri nequeat contemptisque universis auctoritatibus solis sibi credere gloriantur. In dem mehrerwähnten Briefe Roscellins ist davon freilich nichts zu finden (vgl. auch Reuter a. a. O. I, 134 ff.), aber derselbe läfst keinen sicheren Schlufs auf die Stellung zu, die Roscellin früher eingenommen hatte.

heit der so erwiesenen Lehren sollten nötigen können, liegt darin ein gewisser Widerspruch damit, dafs doch der Glaube als notwendige Vorbedingung der richtigen Erkenntnis gelten soll [1]), ein Widerspruch der Anselm selbst freilich durchaus nicht zum Bewufstsein gekommen ist. Der Satz qui non crediderit non experietur, qui non expertus erit, non intelliget, drückt seine unveränderliche Überzeugung aus, und Glauben der Kirchenlehre ihrem ganzen Umfang gegenüber, abgesehen von aller vernunftmäfsigen Begründung, verlangt er mit derselben Entschiedenheit wie nur irgend ein Anderer.

Die Autorität, welcher die Einen sich willig fügten, wurde den Anderen gegenüber als gesetzlicher Zwang zur Geltung gebracht. Auch hierin lag ein wesentlicher Unterschied der Bedeutung, welche die Autorität auf dem allgemein wissenschaftlichen und die sie auf dem kirchlich-theologischen Gebiete hatte. Dort war sie lediglich eine geistige Macht; wer sich ihr nicht beugte mochte der Mifsbilligung ausgesetzt sein, weitere Gefahren hatte er nicht zu befürchten, hier wurde die Abweichung von der herrschenden Meinung als strafbarer Frevel angesehen. Auch dort mochte sie dem freien Denken oft als Schranke sich entgegenstellen, hier wurde sie ihm als Riegel vorgeschoben, wer sich nicht entschliefsen konnte sich selbst Schweigen aufzuerlegen, dem wurde es, wie das Beispiel Berengars zeigt, in der wirksamsten Weise aufgenötigt. Es ist richtig, dafs man nicht blofs mit den Mitteln äufserer Gewalt kämpfte, aber wo solche überhaupt angewendet werden, treten sie als entscheidender Factor auf. Die Gründe mögen gut oder schlecht

1) Über Anselm in dieser Beziehung ist gegen Hasse, Anselm von Cant. II, 34 ff. zu vergleichen Julius Müller, dogmatische Abhandlungen. 1870 S. 18 ff., namentlich aber die ebenso gründliche wie treffende Auseinandersetzung Reuters, Geschichte der relig. Aufklärung I, 297—301.

sein, überzeugen oder nicht, ihren Nachdruck erhalten sie von der Gewalt, die hinter ihnen steht. In dieser Form trat die Autorität den Männern von mehr kritischer Richtung in jener Zeit entgegen.

Dies ist es denn was Abälard vor allem im Auge hat, wenn er gegen den Gebrauch, welchen man von der Autorität zu machen pflegte, streitet. Es ist in der That nicht so, dafs ihm jede Autorität unleidlich wäre, wir werden sehen, dafs er in gewissem Mafse selbst das Bedürfnis fühlt, sich auf eine solche zu stützen, aber gegen den Zwang der Autorität lehnt er sich auf, man soll sie nicht gebrauchen um die freie Untersuchung niederzuhalten und zum Schweigen zu bringen. Das Recht, frei sich seine Überzeugung zu bilden, soll Jedermann unangetastet bleiben.

Mit verschiedenen Gründen tritt er für dieses Recht ein. Es sei eine Ungereimtheit, auf dem religiösen Gebiete die Diskussion, die Erörterung aus Gründen auszuschliefsen und einfach Unterwerfung unter die Autorität der Überlieferung zu fordern. Denn dasselbe Recht, welches die Christen für das bei ihnen Geltende in Anspruch nähmen, könnten dann ja auch andere Religionen für sich behaupten, die Folge würde also sein, dafs jeder Irrglaube, dafs der gröbste Götzendienst für die, welche ihn als Tradition überkommen hätten, verbindlich bliebe, und eine Widerlegung von Irrtümern überhaupt unmöglich würde.[1]) Gerade die Ungläubigen und Ketzer hätten auf diese Weise den Argumenten der Väter sich zu entziehen gesucht. So habe Faustus dem heiligen Augustin entgegen-

1) *Introd. pag. 78* alioquin .... cujusque populi fides, quantamcunque astruat falsitatem, refelli non poterit etsi in tantam devoluta sit caecitatem ut idolum quodlibet Deum esse ac coeli ac terrae creatorem fateatur. Womit die Argumentation des Philosophen im *Dialogus pag. 671 sq.* zu vergleichen ist.

gehalten: das ist ein schwächlicher Glaube, der sich auf Zeugnisse und Beweise stützt; ihr zerstört die Einheit des Glaubens indem ihr ihn durch eigene Urteile und die Berufung auf Zeugen zu stützen sucht.[1]) So habe auch der jüdische Rabbi Joasi dem heiligen Silvester geantwortet, man müsse den Glauben an Gott nicht von dem Erfolge menschlicher Beweisführungen abhängig machen.

Man möge doch aber auch nicht glauben, dafs man mit der Berufung auf Autoritäten schneller zum Ziele komme als mit Vernunftgründen. Die Autoritäten bedürfen ja selbst wieder der Auslegung, sobald das aber der Fall ist, sieht man sich ja sogleich wieder auf den Weg der Argumentation und die Anwendung von Gründen hingewiesen; der Notwendigkeit, die Sache auf diesem Gebiete auszufechten, entgeht man also auch durch die Zuhülfenahme der Autorität mit nichten.[2]) Die Meinung der Zeitgenossen war das im ganzen freilich nicht; man pflegte vielmehr ratio und auctoritas so zu unterscheiden, dafs man Argumentationen, auch wenn sie sich auf Autoritäten, z. B. Schriftworte oder Aussprüche der Väter stützten, doch vielmehr schon als zur ratio gehörig betrachtete, wie überhaupt alles was bestimmt war, eine Einsicht in die Sache zu vermitteln, während man unter auctoritas im strengen Sinne,

1) *Introd. pag. 77* cf. *Augustin ctr. Faustum XII in.*

2) *Dialog. pag. 674 in.* de ipsius auctoritatis verbis pleraeque quaestiones emergunt, ut de ipsis prius quam per ipsa judicandum sit. — Die unmittelbar vorhergehenden Worte: neque enim ad fidem astruendam refert, quid sit in rei veritate, sed quid in opinionem possit venire „die Überzeugung entsteht nicht aus dem Sachverhalt an sich, sondern aus der Ansicht, welche man von demselben fafst" werden im Zusammenhange den Sinn haben: angenommen, dafs eine auctoritas auch das objektiv Richtige enthält, so hat dies in der Disputation — denn von einer solchen ist im Vorhergehenden die Rede — doch so lange keine Bedeutung, als man nicht subjektiv zu dem richtigen Verständnisse derselben gelangt ist.

besonders da wo es sich um die Entscheidung dessen, was als rechtgläubig anzusehen sei, handelte, vorzugsweise solche Aussprüche verstand, welche sich unmittelbar, ohne Interpretation und Schlufsfolgerungen auf die vorliegende Frage anwenden liefsen, gleichsam wie ein Gesetzesparagraph, der auf einen vorliegenden Fall ohne weiteres pafst und damit die Sache entscheidet.[1]) Ob ein solches Verhältnis aber auch auf dem Gebiete der Lehre stattfinde, darüber war doch eine Verschiedenheit der Ansichten möglich, und Abälard glaubte sich zu der allgemeinen Behauptung berechtigt, dafs die Autorität, um richtig verstanden zu werden, selbst erst richtig ausgelegt werden müsse.

Ein anderer in diesen Zusammenhang gehöriger von ihm oft ausgesprochener Grundsatz ist: ein *Jeder kann nur mit Instanzen bekämpft werden, die er selbst anerkennt.*[2]) Es ist

1) z. B. Hugo Vict. *summa sententt. I, 14* (M. 176, 68), wo für den Satz, dafs Gott Vieles könne, was er nicht wolle, Belegstellen aus Augustin beigebracht werden, und es dann heifst: his *auctoritatibus* patet quod multa possit Deus quae non vult; *ratione* idem potest probari: *non vult Deus omnes justificare et tamen quis dubitet eum possè,* wo also der Satz, aus dem der Schlufs gezogen wird, durchaus der positiven Lehre angehört. — Vgl. auch *Abälards* Erzählung von seiner Verhandlung mit *Alberich* zu Soissons *Hist. cal. cap. 9.*

2) *Dialog. pag. 674.* Der Christ sagt dem Philosophen: tecum vero tanto minus ex auctoritate agendum est, quanto amplius rationi inniteris et scripturae auctoritatem minus agnoscis. *Nemo quippe argui nisi ex concessis potest nec nisi per ea quae recipit convincendus est. Theol. Chr. pag. 551* necesse autem erat ut adversariis nostris ex his quoque quae recipiunt, resisteremus, *cum nemo nisi ex his quae concesserit arguendus sit aut refellendus.* Ebenso *Introd. p. 29 (Theol. Chr. p. 374). — Theol. Chr. p. 404 (Introd. p. 65):* Quid etiam magis necessarium ad defensionem fidei nostrae, quam ut adversus omnium infidelium importunitatem ex ipsis habeamus per quod ipsos refellamus, *ut si nos impetunt philosophi, per ipsos convincantur doctores suos atque philosophos et si nos impetunt haeretici aliquibus sacrae paginae testimoniis refellantur.*

ungereimt Heiden mit Worten der heiligen Schrift, Juden mit dem Neuen Testament, Ketzer mit Berufung auf die Kirchenlehre zu bestreiten, sondern den Heiden und Philosophen mufs man Vernunftgründe oder eben die Aussprüche berühmter Philosophen, Juden das Gesetz und die Propheten, Häretikern Beweisgründe aus der heiligen Schrift entgegenstellen. Das Interesse, von dem Abälard, indem er diese Grundsätze geltend macht, geleitet wird, ist freilich weniger das der Polemik gegen Heiden und Juden, das er mehr aus taktischen Gründen in den Vordergrund stellt, als: das Prinzip zu wahren, Überzeugung könne eben nur dadurch bewirkt werden, dafs man überzeugt, nicht äufserlich aufgezwungen werden. Man kann zugestehen, dafs Abälard die religiöse Überzeugung zu sehr als eine Sache des Verstandes angesehen, die Bedeutung, welche Herz, Wille, Gemüt dafür haben, nicht gehörig zu würdigen gewufst hat, aber desungeachtet wird man es billigen, ja im Hinblick auf die Zeit, in der er lebte, als ein Verdienst anerkennen müssen, dafs er den Zwang von diesem Gebiete fern halten will.

Diese Forderung stellt er denn insbesondere auch *hinsichtlich der Häretiker*. Nicht als ob er für diese sonst Sympathie zeigte; hat er solche gehegt, so hat er sie wenigstens so vollständig zu verbergen gewufst, dafs sich in seinen Schriften nirgends eine Spur davon findet. Seine Urteile über sie lauten sehr hart; sie sind viel schlimmer als die Heiden, es wäre ihnen besser, dafs sie die Wahrheit nie erkannt hätten, als dafs sie sich von derselben wieder abwenden und sie bekämpfen.[1]) Aber er bedient sich des Hinweises auf sie, um die Notwendigkeit der rationellen Begründung und wissenschaftlichen Verteidi-

1) *Introd. pag. 65 sq.* quis etiam haereticos longe deteriores esse gentibus et quibusdam (Theol. Chr. pag. 404: *quibuslibet*) philosophis ignoret. *Ibid p. 83 fin.* ad haereticos venio qui quanto domesticiores tanto pejores civilibus bellis inquietare ecclesiam non cessant.

gung des kirchlichen Glaubens darzuthun [1]), und er fordert, dafs man sie widerlege, nicht mit äufserer Gewalt ihnen den Mund stopfe. Das sei auch die Meinung grofser Kirchenlehrer gewesen, welche in dem Auftreten von Häretikern eine providentielle Fügung gesehen hätten, um die Kirche wachsam zu erhalten. Indem man genötigt wurde, wider sie zu streiten, wurde der Glaube der Kirche ausgebreitet und fester begründet. Darum wollten jene Männer, dafs man auf dem Wege der Überzeugung, nicht der Gewalt die Irrenden überwinde.[2]) Es ist also keineswegs Abälards Meinung, dafs die bestehenden Gewalten sich *stets* als die verfolgungssüchtigen gezeigt hätten, und es hätte auch nicht in seinem Interesse gelegen, das auszusprechen. Wohl aber erinnert er seine Zeitgenossen, dafs das Verbrennen der Häretiker nicht der Weg sei, mit den auftauchenden Schwierigkeiten fertig zu werden. An der Stelle der Theologie, in welcher er von den gleichzeitigen Irrlehrern redet, fügt er hinzu (p. 523 in.), noch sei auch jene bekannte

---

1) *Introd. pag. 74*, wo er sein Unternehmen einer Verteidigung des Glaubens mit Vernunftgründen durch den Hinweis darauf, dafs, nachdem die Väter die alten Häresieen widerlegt, immer neue auftauchen, zu rechtfertigen sucht. Und so werde es auch bleiben: *Non possunt schismatici, non possunt deesse haeretici, nec inter scorpiones et serpentes tutum patebit iter, sed semper ad probationem vel excitationem fidelium habebit mater ecclesia sub Christi nomine quos toleret antichristos* (so ist wohl zu lesen; die überlieferte La. ist: coleret antichristos; Cousin hat stillschweigend geändert: coleret Anti-Christus), *pro quibus ingemiscens quotidie dicat: ex nobis exierunt, sed ex nobis non erant, et affectu materno per singulos annos pro eis ut redeant, immolet publicas orationum hostias.* Ibid. pag. 75 *haereticorum ergo occasione propagati sunt doctores in fide et per acumen haeresum hodie creverunt magistri.*

2) *Theol. chr. p. 520 sq. Introd. p. 75 sq.*, wo er sich auf Aussprüche nicht nur des Augustin und Hieronymus, des Hilarius und Isidorus, sondern auch Gregors d. Gr. und Nikolaus I beruft.

Streitfrage von dem Sakrament des Altars nicht erledigt, wie auch viele andere Fragen, die täglich neu auftauchen *quae nec per incendia eorum qui a populo deprehenduntur compesci possunt.* Reuter giebt dies wieder: *„statt zu überzeugen, zünden sie Scheiterhaufen an, aber den neuen Geist des Jahrhunderts verbrennen sie nicht“* (S. 223), aber hätte Abälard überhaupt von dem neuen Geiste des Jahrhunderts geredet, so hätte er ihn doch nicht bei den Häretikern gesucht. Eine Warnung vor solchen Gewaltthaten war nur allzu sehr am Orte in einer Zeit, in welcher die früher nur vereinzelten blutigen Verfolgungen der Ketzer häufiger zu werden anfingen, bis sie seit den Albigenserkriegen zu jenem schauderhaften Systeme ausgebildet wurden, welches die folgenden Jahrhunderte schändet.

„Eigene freie Überzeugung“ ist das Losungswort Abälards, und damit ist denn auch seine Stellung zu der kirchlichen Lehrautorität eine wesentlich andere als die der meisten gleichzeitigen Theologen. Sein wissenschaftlicher Sinn läfst es ihm nicht zu, Sätze anzunehmen, blofs weil eine Autorität es verlangt, was jenen Männern keine Schwierigkeit machte. Wir können das anerkennen ohne darum über die letzteren, auch in wissenschaftlicher Hinsicht, abschätzig zu urteilen. Die Persönlichkeit eines Mannes wie Anselm beweist schon, wie irrig es wäre zu glauben, nur untergeordnete unselbständige Geister hätten sich den Schranken, welche die Kirchenlehre zog, willig fügen können. Es konnten Männer von tiefdenkendem Geiste, von spekulativer Begabung sein, in denen nur gerade das kritische Element nicht besonders entwickelt war. Selbst kritisches Denken mochte ihnen nicht ganz fremd sein, aber es war nicht so mächtig, dafs es nicht der Kirchenlehre gegenüber hätte verstummen sollen, vermöge der inneren Ehrfurcht vor derselben, mit der sie erfüllt waren. Die göttliche Wahr-

heit, für welche ihre eigne innere Erfahrung ihnen Zeugnis gab, fanden sie in der Kirchenlehre, und sie enthielt dieselbe wirklich als ihren Kern; um dieses Kerns willen aber nahmen sie auch Vieles mit in den Kauf, was nicht Kern sondern Schale war, ohne sich des Unterschiedes bewufst zu werden, und sie unterschieden nicht, weil sie in der Voraussetzung lebten, dafs die Kirchenlehre ein von Beginn der Kirche an dagewesenes unteilbares Ganze sei, das man nur im Ganzen annehmen oder verwerfen könne. Von dieser Autorität waren sie nicht nur äufserlich, sondern innerlich gebunden, sie war die Atmosphäre, in der sie lebten und sich bewegten, deshalb empfanden sie keinen Druck derselben. Ihre intellektuellen Kräfte verwendeten sie zur Vertiefung in die Kirchenlehre, zum theologischen Ausbau, zur Begründung derselben, nur nicht, um an ihr Kritik zu üben. Weit entfernt, an dem rütteln zu wollen, was die Kirche festgestellt hatte, gingen sie in der Pietät vielmehr so weit, dafs sie auch das was, ohne förmlich sanktioniert zu sein, in thatsächlicher Geltung stand, für bindend ansahen.

Was Abälard seiner ganzen Richtung nach von solchen Männern unterschied, war einesteils ein Mangel, andernteils ein Vorzug. Es fehlte ihm zwar nicht an religiöser Empfänglichkeit, wohl aber an Tiefe und Ernst des religiösen Lebens; so sehr er in dieser Hinsicht ihnen nachsteht, so sehr ist er ihnen an kritischer Fähigkeit und wissenschaftlicher Unbefangenheit des Denkens überlegen. Wer will sagen, was er geworden wäre, wenn seinem kritischen Vermögen eine gröfsere Innigkeit des religiösen Lebens gegenübergestanden hätte, ob er dann seine Fragen und Zweifel zum Schweigen gebracht, oder ob sie einen entschiedener reformatorischen Charakter angenommen hätten. Aber auch so wie er war, konnte es ihm ebensowenig beikommen, über die Kirchenlehre sich ganz hinwegzusetzen, wie derselben sich bedingungslos zu unterwerfen.

Seine Stellung zu ihr ist nicht eine negative, sondern eine kritische.

Bei der kritischen Betrachtung der überlieferten Lehre, bei ausgedehnten patristischen Studien, wie er sie gemacht hat, mufsten Fragen und Zweifel in Menge auftauchen, für welche die Beantwortung zu suchen war. Und nun lag es in der Art eines Geistes wie Abälard, dafs er vor allem in diesem Suchen und Forschen und — weil für die wissenschaftliche Thätigkeit eben auch die Mitteilung eine wesentliche Bedeutung hat — in der Mitteilung dieser Forschungen nicht behindert sein wollte. Dies ist das erste Verlangen, die stärkste Tendenz jedes vorzugsweise kritischen Geistes. Nicht auf das Negieren als solches kam es ihm an, aber fragen, untersuchen und wo er es angezeigt fand, freilich auch berichtigen und verneinen wollte er dürfen. *Freiheit der Forschung*, das ist der Grundton, der mehr oder weniger deutlich durch alle seine Schriften, alle seine Äufserungen hindurchklingt. Ohne Zweifel hat auch er von der Kirchenlehre sich noch in bedeutendem Mafse innerlich gebunden gefühlt, aber sie war ihm nicht jene unveränderlich feststehende Gröfse, nicht jenes unteilbare Ganze, als welches die meisten seiner Zeitgenossen sie verehrten.

So fand er sich denn aufgefordert, näher zuzusehen, was denn die Autoritäten wirklich gelehrt haben und welche Bewandtnis es mit der Einstimmigkeit derselben, welche man so ohne Weiteres vorauszusetzen pflegte, in Wahrheit habe. Diese Untersuchung nicht anzustellen, aber vorzubereiten und anzubahnen, ist eine Schrift Abälards bestimmt, welcher er den bezeichnenden Titel *„Sic et Non“* *„Ja und Nein“* gegeben hat.

Schon die Thatsache, dafs Abälard die von ihm gesammelten Dicta unter dem Gesichtspunkte des Widerspruches zusammenstellt, drückt die Tendenz dieser Arbeit deutlich aus.

Allerdings hat man dem Werke auch eine harmlosere Deutung zu geben versucht. Solche Sentenzensammlungen seien überhaupt Bedürfnis gewesen und zunächst diesem Bedürfnis hätte Abälard entgegenkommen wollen, daſs er aber widersprechende Äuſserungen der Väter ohne Ausgleichung neben einander gestellt, habe teils die Absicht gehabt, den jungen Theologen einen Anlaſs, eben in der Ausgleichung derselben sich zu üben, an die Hand zu geben, nebenher dann wohl auch zu gelegentlicher Kritik aufzufordern.[1]) Doch, wenn die älteren Sentenzensammlungen nicht mehr genügten, wenn man die Väter hier und da mit kritischerem Blicke zu lesen anfing und auf mancherlei Differenzen in ihren Äuſserungen aufmerksam wurde[2]), so würde für einen Theologen, der etwas Neues und Verdienstliches zu leisten und dabei doch im ganzen in den gewohnten Bahnen zu bleiben dachte, sich vielmehr diejenige Aufgabe als der Mühe wert dargeboten haben, die wenig später der Lombarde für die Dogmatik, Gratian für das Kirchenrecht zu lösen unternahm, nämlich zwischen den divergierenden Aussprüchen eine Vermittlung zu suchen oder eine Entscheidung im Sinne der Kirche seiner Zeit zu geben. Der Gedanke, sie ohne eine solche Zuthat in ihrem anscheinenden Gegensatz einfach hinzustellen und auf denselben recht ausdrücklich aufmerksam zu machen, tritt zu der in der ganzen mittelalterlichen Theologie vorherrschenden, die Tradition verehrenden Richtung in einen so entschiedenen Gegensatz, daſs wir gerade hierin, nicht in der Sammlung von Sentenzen an sich den

1) Erdmann, Grundriſs der Geschichte der Philosophie 2. Aufl. I, 264; etwas zweifelhafter H. Bittcher, über Abälards Schriften u. s. w. (Zeitschr. f. hist. Theol. 1870. S. 11).

2) Wie das in der That im Laufe der Zeit, besonders infolge der Verhandlungen über die Abendmahlslehre der Fall war. Siehe die beachtenswerte Angabe von Vogel, *Ratherius von Verona I, 239;* vgl. auch oben S. 146 Anm.

Hauptzweck des Werkes werden zu finden haben. So vermag ich auch nicht ganz dem beizustimmen, wenn gesagt worden ist, Abälard hätte Entscheidungen im Sinne der Kirche nicht geben wollen, entgegengesetzte nicht geben dürfen, darum habe er es vorgezogen, sie überhaupt nicht zu geben. Denn in der That finden wir fast alle hier vorkommenden Fragen, namentlich alle dogmatisch wichtigen, in seinen übrigen Schriften beantwortet, zumteil im Einklang mit der vorzugsweise als kirchlich geltenden Ansicht, zumteil im Widerspruch mit ihr. Schien es ihm aber in diesem und jenem Punkte bedenklich, seine Meinung auszusprechen, so konnte er ihn bei Seite lassen, denn die Sammlung macht nicht den Anspruch alle theologischen Fragen zu umfassen. Aber es war Abälard bei dieser Arbeit gar nicht darum zu thun, *Fragen zur Entscheidung zu bringen*, sondern sie hinzustellen, *auf sie aufmerksam zu machen.* Wenn man jeder Neuerung, jeder selbständigeren Forschung, wenn sie mit der Überlieferung in Widerspruch zu treten schien, die Autorität der letzteren entgegenstellte, so hatte das zur Voraussetzung, dafs die Tradition selbst in sich übereinstimmend und als solche anerkannt sei. Eben diese Überlieferung, welche man sich in der Regel nur auf ihre Einstimmigkeit anzusehen pflegte, wollte Abälard einmal auf ihre Zwiespältigkeit hin in's Auge fassen. Der Wahn, dafs man in derselben ohne Weiteres die feststehende Wahrheit besitze, auf die man in der bequemsten Weise zurückgehen könne um in allen auftauchenden Fragen die sichere Entscheidung zu finden — dieser sollte gründlich gestört, denen welche den unbequemen Ansprüchen einer wissenschaftlichen Theologie gegenüber in der Sicherheit der Tradition ein Ruhekissen zu haben meinten, sollte dieses entzogen werden. Dafs selbständige Untersuchung mit dem Rechte freier Kritik, erneute und fortgesetzte Forschung notwendig sei, das ist es was Abälard durch jene

Schrift darzuthun beabsichtigte. Die Bahn wollte er dem Denken frei machen, indem er zeigte, dafs es nicht möglich sei, ohne selbständiges Urteil auch nur in der Tradition sich zurechtzufinden. Gegen die Tradition ist die Schrift recht eigentlich gerichtet, aber nicht gegen die Tradition ihrer Substanz nach, sondern gegen die Meinung, dafs man in ihr eine ohne Weiteres entscheidende Autorität habe. Diese gesetzliche Autorität der Tradition will Abälard allerdings stürzen, in diesem Sinne hat die Schrift eine negative Tendenz. Auf der andern Seite aber verkennt man die Absicht Abälards ebenfalls, wenn man meint, er habe die Kirchenlehre *ihrem Inhalte nach* damit untergraben wollen. Seine Absicht war zwar nicht, Werke hervorzurufen, wie die der späteren Scholastiker, welche alle Widersprüche auflösen, noch weiter aber war er von der Tendenz entfernt, wie ein David Strauſs des zwölften Jahrhunderts in den Widersprüchen der Theologen einen Selbstzersetzungsprozefs des Christentums sich vollziehen zu lassen. Er stellt anscheinende Widersprüche zusammen, aber seine Meinung ist es nicht, diese alle für wirkliche auszugeben, noch weniger, daraus zu schliefsen, dafs die Lehren um die es sich dabei handle, überhaupt hinfällig seien. Hat er sie nicht alle für lösbar gehalten, so war es eben auch *seine* Meinung nicht, dafs Widersprüche unter den Kirchenlehrern die Wahrheit des Christentums gefährdeten. Denn nur eine relative Autorität ist doch diesen, wenn auch mit Recht hoch angesehenen Männern zuzugestehen. Eben dies ist einer der Hauptgedanken in dem in mehr als einer Hinsicht interessanten und merkwürdigen Prolog zu Sic et Non.

Das kühne Unternehmen, die Tradition den Zeitgenossen in ihrer Zwiespältigkeit vor Augen zu stellen, bedurfte sowohl der Erläuterung wie der Entschuldigung. Es mufste dem Vorwurfe der Impietät vorgebeugt und es mufsten zugleich doch

die Leser auf die Absicht des Verfassers hingeleitet werden. Dabei war es nötig, mit Vorsicht zu Werke zu gehen. Abälard beginnt mit dem Hinweis auf die Thatsache, dafs unter der grofsen Menge vorhandener Schriften heiliger Männer sich auch manche anscheinend widersprechende Äufserungen finden und bemerkt dazu, man dürfe darum nicht vorschnell über jene Männer urteilen oder sie des Irrtums zeihen. Vielleicht liege der Fehler auf unserer Seite, vielleicht fehle es uns nur an dem Geiste, sie recht zu verstehen oder auch — und damit geht er gleichsam unvermerkt dazu über, die Cautelen, welche bei dem Gebrauch der Überlieferung anzuwenden sind, von der unverfänglichsten an, aufzuführen — der Kenntnis der Redeweise und der Bedeutung der Worte, deren sie sich bedient hätten. Nicht immer braucht man ja dasselbe Wort in dem gleichen Sinn; bald wünscht man mit den Ausdrücken abzuwechseln, bald sucht man, um bedeutsamere Dinge zu sagen, gewähltere Ausdrücke zu finden. Ferner aber hat man, wo man auf einander widersprechende Stellen stöfst, wohl zuzusehen, ob sie wirklich den Autoren angehören, denen sie beigelegt werden und ob nicht etwa der Text verfälscht oder verderbt ist. Viele Bücher sind ja, damit sie mehr Ansehen erhielten, mit dem Namen heiliger Männer fälschlich bezeichnet worden, Entstellungen des Textes haben aber auch sogar in der heiligen Schrift selbst stattgefunden. Den letzteren Satz belegt Abälard mit den schon von Hieronymus (siehe oben S. 134) angeführten Beispielen. Ein anderer wohl zu beachtender Umstand ist der, ob nicht eine Meinung von dem Schriftsteller, der sie ausgesprochen, nachmals selbst zurückgenommen oder berichtigt worden ist, wie Augustin es in den Retraktationen gethan hat, ferner ob er nicht nur die Ansicht Anderer referiert hat, wie Hieronymus und Hilarius die des Origenes, und wie ebenfalls Augustin in

den Retraktationen mehrfach bemerkt, dafs er dies oder das nicht sowohl nach eigener Meinung gesagt habe, als darin der Ansicht Anderer gefolgt sei. Nicht immer aber haben es die Väter in dieser Weise kenntlich gemacht, wo sie so *ex opinione aliorum* redeten. Weiterhin ist in Betracht zu ziehen, dafs in gar Manchem man sich der gewöhnlichen Redeweise anschliefst, ohne die Sache damit ihrem Wesen nach bezeichnen zu wollen, wie man eine Kiste leer nennt, obwohl es in der That doch keinen leeren Raum giebt. So sagt Paulus, Melchisedech habe weder Vater noch Mutter gehabt, und meint doch nur, dafs sie in der Schrift nicht genannt werden; so wird die Erscheinung, welche die Zauberin zu Endor dem Saul vorführte, Samuel genannt, wiewohl sie doch nur ein Phantasma war.

Nachdem er noch einige hermeneutische Winke hinzugefügt, die wir, da sie für den hier in Rede stehenden Gegenstand von geringerer Bedeutung sind, übergehen können, fährt er fort: mit Hülfe der angegebenen Regeln möge der aufmerksame Leser die Widersprüche, die er in den Schriften heiliger Männer zu finden glaubt, zu lösen suchen. Wie aber soll er sich verhalten, wenn nun augenfällige und auf keine Weise zu hebende Differenzen vorkommen? Dann mufs man, sagt Abälard, die Autoritäten gegen einander abwägen und *die* Ansicht, welche stärkere Zeugnisse für sich hat, annehmen. Man thue den heiligen Männern damit kein Unrecht, wenn man zugestehe, dafs sie zuweilen geirrt hätten. Auch die Propheten haben nicht immer aus dem Geiste Gottes geredet (s. oben S. 141), auch Petrus hat geirrt und ist darüber von Paulus zurechtgewiesen worden. Wie sollten also nicht auch die Väter haben irren können. Wer das sagt, beschuldigt sie damit noch nicht der Lüge, denn nicht wider besseres Wissen haben sie zuweilen Irriges gesagt, haben sie doch in manchen

Stücken sich selbst berichtigt und da, wo sie es nicht gethan, ausdrücklich den Nachfolgern das Recht dazu zugestanden. Und nicht ohne Grund hat Gott zugelassen, dafs auch solche Männer zu Zeiten irrten. Die Freiheit des Urteils mufs man sich also vorbehalten allen Schriften gegenüber, mit Ausnahme der heiligen Schrift, d. h. der kanonischen Bücher. Abälard führt hier Stellen Augustins an, in denen dieser eine scharfe Grenzlinie zwischen diesen und allen andern Schriften zieht und sie allein als unbedingte Autorität anerkennt, und erklärt seine Zustimmung zu denselben.[1])

Der Inhalt des Prologes besteht also grofsenteils aus Regeln, nach denen die anscheinenden Widersprüche der kirchlichen Autoritäten sollen gelöst werden können. Und ohne Zweifel hat Abälard diese Regeln nicht blofs zum Scheine aufgestellt, er selbst hat sich ja vielfach der angegebenen Mittel bedient, um Widersprüche zu lösen, aber ebenso wenig wird es ihm allein oder auch nur hauptsächlich um *diesen* Gebrauch derselben zu thun gewesen sein. Die Gesichtspunkte, die er für das Verfahren zur Lösung der Widersprüche aufstellt, sind an sich schon geeignet, die Stellung der Tradition gegenüber zu einer freieren zu machen. Mit der Behauptung, dafs eine Schrift von zweifelhafter Echtheit sei, dafs der Schriftsteller da und dort ex opinione aliorum rede, dafs der Text verderbt sei, dafs ein Terminus in anderem Sinne als gewöhnlich angewendet werde, konnte man sich dem Gewicht der Berufung auf eine „auctoritas“ in vielen Fällen entziehen.

---

1) Auch hier lassen die Ausgaben (Cousin p. 14. Henke-Lindenkohl p. 14) das Citat, *August. ctr. Faustum XI, 4. 5* (nicht *I, 11* wie der Text angiebt) zu früh, schon mit den Worten *Deus revelabit*, schliefsen; es reicht bis *non reprehenditur*, und dieser Teil ist wie der längere so der wichtigere.

Weiter aber, sehen wir, nimmt Abälard auch ausdrücklich das Recht in Anspruch von Ansichten einzelner Väter abzuweichen. Etwas Unerhörtes war das durchaus nicht, da ja theoretisch nie behauptet worden war, dafs man irgend einem Kirchenlehrer schlechthin in Allem, was er gelehrt, beistimmen müsse, wiewohl praktisch oft genug eine Abweichung von den angesehensten derselben, auch wo es sich nicht um wichtige Glaubensfragen handelte, übel genug aufgenommen werden mochte.

Von grofser Bedeutung ist die scharfe Unterscheidung, die Abälard zwischen dem Ansehen der biblischen und der kirchlichen Schriften macht, nicht desto weniger. Dieser Unterscheidung, wie Augustin sie gemacht hatte, wurde theoretisch freilich nicht widersprochen [1]), und auch thatsächlich nahm die heilige Schrift die erste und überwiegende Stelle unter den Autoritäten ein, aber dafs auf jene Unterscheidung im ganzen so wenig Gewicht gelegt wurde, dafs sie oft geradezu verwischt erscheint, ist doch ebenso bezeichnend für die vorherrschende Richtung der Zeit, wie die stark betonte Hervorhebung derselben für die Abälards. Wer überhaupt geneigt ist, der Autorität sich zu unterwerfen, der fühlt das Bedürfnis nicht, zwischen den verschiedenen Instanzen derselben, die man als

1) In der Diskussion zwischen *Fredegis* und *Agobard* handelte es sich auch um diese Frage. Fredegis hatte behauptet *(Agobardi liber adv. Fredegisum cap. 9 M. 104, 164) hoc uno modo apostoli et evangelistae* et totius divinae scripturae interpretes cum catholicis ejus expositoribus *ab imperitiae calumnia rationabiliter defendi queunt. Nihil enim omnino contra regulam grammaticae dixerunt quod non ita aut ratio aliqua aut causa mysterii dici exigeret.* Agobard ist hinsichtlich der kanonischen Schriften einverstanden, sagt aber (cap. 11 p. 165), wenn Jemand *quibuscunque doctoribus aut interpretibus cum apostolis et evangelistis aequalem venerationem tribuit, non recte dividit atque ideo peccat.*

in allem Wesentlichen übereinstimmend voraussetzt, zu unterscheiden; wer sich derselben, ohne sich ganz von ihr losmachen zu wollen, doch nicht so willig beugt, der wird genau zwischen den Autoritäten sondern und untersuchen, wie weit die Geltung einer jeden reiche. Eben das ist die Stellung Abälards.

Die Frage, ob den förmlichen dogmatischen Aussprüchen der Gesamtkirche eine unbedingte Gültigkeit zukomme, hat Abälard weder in dem Prolog zu Sic et Non noch anderwärts aufgeworfen, es ist aber kein Anlafs zu der Annahme vorhanden, dafs er sie in anderem Sinne beantwortet haben würde, als seine Zeitgenossen. Überall, wo er die Bekenntnisse und Beschlüsse der ökumenischen Konzilien anführt, erscheinen sie auch bei ihm als entscheidende Autoritäten.[1]) Auch setzt er ja eine fortdauernde Wirkung des heiligen Geistes in der Kirche voraus, welche sogar Neues, früher nicht Bekanntes offenbaren könne.[2]) Wenn nun diese Erleuchtung keinem Einzelnen in der Kirche in der Weise zukommt, dafs seine Lehren oder Entscheidungen ohne Weiteres mafsgebend wären, so liegt es doch in der Analogie sonst ausgesprochener Ansichten Abälards[3]), anzunehmen, dafs, wo die ganze Kirche vereinigt einen Ausspruch thut, dieser die Bürgschaft der Wahrheit in sich trage. Der scharfe Ausfall des Dialogs gegen die oft willkürlichen und widersprechenden Satzungen der kirchlichen Autoritäten beweist hiegegen nichts, denn wenn hier die willkürlichen Satzungen der Päpste und Synoden ge-

---

1) *z. B. Introd. p. 10. 104. Theol. Chr. p. 537.* In quanta autem reverentia principalia illa concilia tenenda sint, beatus diligenter aperit Gregorius qui se ea tanquam quatuor Evangelia suscipere et venerari profitetur.

2) *Theol. Chr. p. 538 sq. (Introd. p. 105).*

3) Siehe *Theol. Chr. pag. 462.*

tadelt werden, so ist keine Nötigung vorhanden, an Dogmen und an ökumenische Konzilien zu denken, vor allem aber sind jene Worte dem Philosophen in den Mund gelegt, dessen Ansichten man durchaus nicht ohne Weiteres für die Abälards nehmen darf.[1]) Ähnliche Klagen finden sich auch bei Männern von sehr konservativ kirchlicher Richtung, und gehören einem anderen Gebiete an. — Übrigens beschränkten sich jene ökumenischen Festsetzungen auf einen verhältnismäfsig engen Kreis, und mit der unbedingten Anerkennung derselben war die Möglichkeit, sie in verschiedener Weise zu deuten, nicht abgeschnitten.

Die bisherige Untersuchung hatte es hauptsächlich damit zu thun, festzustellen, welche Geltung Abälard der Autorität *förmlich zugesteht;* man kann davon noch die andere Frage unterscheiden, wie weit er in seinem eigenen Bewufstsein, für seine persönliche Überzeugung sich durch Autoritäten gebunden fühlte, diese Frage aber werden wir erst in dem Zusammenhange mit dem nun zu erörternden Gegenstande, dem Verhältnis von Glauben und Wissen, beantworten können.

4. *Glauben und Wissen.*

Den Begriff des Glaubens bestimmt Abälard im Anfange der Introductio (p. 5) dahin, er sei *existimatio rerum non apparentium h. e. sensibus corporis non subjacentium.* Ortho-

1) *Dial. pag. 689.* Der Philosoph redet von dem Unterschiede der natürlichen und positiven Gerechtigkeit, dem Gebiete der letzteren rechnet er die sogenannten figuralia praecepta des Alten Testamentes und die Taufe im Neuen zu. Dann: Romani quoque pontifices vel synodales conventus quotidie nova condunt decreta, vel dispensationes aliquas indulgent, quibus licita prius jam illicita vel e converso fieri autumatis, quasi in eorum potestate Deus posuerit vel permissionibus, ut bona vel mala esse faciant quae prius non erant.

doxe Zeitgenossen haben an der Bezeichnung des Glaubens als existimatio Anstofs genommen, sofern sie darunter eine ungewisse Meinung verstanden.[1]) Das will aber Abälard nicht sagen, sondern *existimatio* hat den ganz allgemeinen Sinn des Fürwahrhaltens, wobei das Mafs der subjektiven, wie der objektiven Gewifsheit zunächst gänzlich dahingestellt bleibt. Wir werden hier die Erklärung herbeiziehen dürfen, welche zwar nicht er selbst, aber ein seiner Schule angehöriger Mann, der Verfasser des *Tractatus de intellectibus* von der existimatio giebt.[2]) Der Sprachgebrauch, sagt dieser, halte den Unterschied zwischen *existimare* und *intelligere* nicht immer fest, dennoch sei ein solcher vorhanden, quod *existimare credere est* et existimatio idem quod credulitas sive fides, *intelligere autem speculari* est per rationem, *sive ita credamus esse sive minime.* So *verstehe* man zwar den Satz: homo est lignum, man schenke ihm aber keinen Glauben, hier ist also ein *intelligere,* aber keine *existimatio,* kein Fürwahrhalten. Bei Abälard erfährt dieser Begriff des Glaubens als Fürwahrhaltens nur insofern eine Einschränkung, als er sich blofs auf nicht gegenwärtige Dinge beziehen soll. Allerdings, bemerkt er (Introd. p. 9), werde *fides* wohl auch für sinnliche Gewifsheit gebraucht, aber das sei eine uneigentliche Anwendung des Begriffes, ebenso auch, wenn man von einer *fides rerum* rede, welche in der Zukunft, wo die Weisheit Gottes sich gegenwärtig offenbart, stattfinden wird. Der Begriff des Glaubens in dieser Allgemeinheit, den im Auge zu behalten für das Verständnis der Lehre Abälards wesentlich ist, schliefst also sowohl das Erwiesene, wie das blofs auf die Aussage Anderer hin Angenommene, sowohl das mit gutem Grunde, wie das

1) *Bernard. Claraev. de errorib. Abael. IV, 9. Wilhelm v. St. Thierry disp. adv. Petrum Ab. M. 180, 249.*

2) Bei *Cousin, Opera Abael. II, 738.*

ohne Grund für wahr Gehaltene ein, und über die Gründe, auf denen der religiöse Glaube ruht, ist damit noch nichts bestimmt. Es wäre die Möglichkeit da, dafs auch auf diesem Gebiete nichts angenommen werden sollte, als was durch Vernunftgründe sich erweisen läfst, und doch würde man auch diese Annahme noch als Glauben in dem von Abälard angegebenen Sinne zu bezeichnen haben. Die Beantwortung der Frage, wie viel die Vernunft für den Glauben thun kann oder soll, werden wir nicht aus dem Begriffe des Glaubens entnehmen können.

Es fehlt jedoch, wie wir wissen, sonst nicht an Äufserungen Abälards darüber, wie weit der Inhalt des Glaubens aus der Vernunft geschöpft werden könne, nämlich so weit er die Einheit und Dreieinigkeit Gottes betrifft. Was aber damit der Vernunft zugestanden wird, wird doch nach zwei Seiten hin beschränkt. Erstens nämlich vermag dieselbe nicht zu einer adäquaten Erkenntnis zu gelangen, sondern mufs sich mit einer ohngefähren, annähernden, die Sache nicht in ihrem eigenen Wesen, sondern nur durch Analogie ergreifenden begnügen. Zweitens ist sie auch nicht im Stande, die Glaubenswahrheiten mit zwingenden Gründen zu beweisen, d. h. mit solchen, welche die aufgestellte Behauptung auf dialektischem Wege so darthun, dafs ein jeder genötigt ist, sie anzuerkennen. Ausdrücklich erklärt Abälard, dafs die Beweise, welche er für das Dasein Gottes beibringt, nicht rationes necessariae sind, sondern honestae; es gehört die Anerkennung gewisser, dem sittlichen Gebiete angehörender Grundsätze dazu, um ihnen ihr volles Gewicht zu geben.[1]) Dasselbe gilt hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seele, wie auch von der Trinitätslehre, für welche sich nur eine convenientia, eine Vernunftgemäfs-

1) *Introd. pag. 119 sq. (Theol. Chr. p. 556 sq.).*

heit darthun läfst, nicht eine Notwendigkeit, dafs es eben so sei.[1]) Aus diesen Gründen kann die Einsicht, welche wir in diesem Leben von überirdischen Dingen erreichen, selbst wieder als Glaube bezeichnet und der vollen Erkenntnis gegenüber gestellt werden.[2]) Immerhin aber zeigt sich, dafs die Vernunft wohl im Stande ist, einen Teil der religiösen Wahrheiten, in mehr oder weniger ausreichender Weise, zu begründen und damit die Annahme derselben oder den Glauben in gewissem Mafse zu motivieren. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, dafs für diese Annahme zugleich auch andere Gründe mafsgebend sein können, und es wird bei ganz allgemeiner Betrachtung der Sache eine dreifache Möglichkeit für die Entstehung der subjektiven Gewifsheit vorliegen, sofern nämlich Jemand sich allein durch Vernunftgründe oder allein durch andere Gründe, oder durch beide zusammen, bestimmen liefse. Bei jenen Wahrheiten aber, welche sich überhaupt aus der Vernunft nicht erkennen lassen, wird schon deshalb die Annahme auf anderen Gründen ruhen müssen; wobei es dahingestellt bleibt, ob nicht doch auch hier wenigstens der Nachweis, dafs ein Widerspruch mit der Vernunft nicht vorliegt, möglich und ob dieser Nachweis eine Bedingung des Glaubens ist.

Wenn nun Abälard annimmt, die Vernunft könne gewisse Wahrheiten erkennen, ohne doch die volle Einsicht in dieselben zu gewähren, so führt dies auf die zur Klarlegung der

1) *Theol. Chr. pag. 464. p. 495 sq. p. 551.*

2) So *Introd. pag. 79,* wo er gegen diejenigen, welche den Unterschied der göttlichen Personen penitus in hac vita non posse intelligi asseverant, sed hoc ipsum intelligi vitam dicunt aeternam (nach Ev. Joh. 14, 21. 17, 3), bemerkt: *sed profecto aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare. Fides quippe dicitur existimatio non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam.*

in Rede stehenden Gegenstände notwendige Frage, was überhaupt unter Einsicht zu verstehen sei. Der Mangel präziser Bestimmungen in diesem Punkte ist es, was die Darstellung und Vergleichung der Ansichten Abälards, Anselms und anderer besonders erschwert und wir werden, um hier Klarheit zu gewinnen, gewisse Unterschiede ausdrücklich fixieren müssen, welche den Lehren dieser Männer zwar zu Grunde liegen, hier und da sich auch bei ihnen angedeutet finden, aber nicht ausdrücklich aufgestellt und namentlich nicht konsequent festgehalten sind. In der oben angeführten Stelle des *Tractatus de intellectibus* wird unter intelligere nur das Verstehen des Sinnes eines Satzes begriffen, d. h. dessen, was damit dem Wortlaut nach gesagt sein soll, wobei die in dem Satze ausgesprochene Behauptung unwahr, unmöglich, ja widersinnig sein kann. Das intelligere oder die Einsicht in diesem Sinne ist augenscheinlich notwendig, wenn über einen Satz überhaupt verhandelt werden, ja wenn er für den, der ihn ausspricht oder der ihn hört, irgend eine Bedeutung haben soll. Nennen wir dies den ersten Grad der Einsicht. Es ist klar, dafs es nicht diese ist, welche z. B. Anselm meint, wenn er sagt *fides praecedit intellectum* und von der fides quaerens intellectum redet. Was er will, ist die Einsicht in die Gründe, weshalb dies oder das sich so verhalten, weshalb dieser oder jener Glaubenssatz, dessen nächstes Verständnis vorausgesetzt wird, wahr sein müsse. Dies möge die zweite Stufe der Einsicht heifsen. Dafs der Christ, welcher glaubt, dafs Gott Mensch geworden sei, wisse, was damit gesagt sein soll, setzt er voraus und würde, wie Augustin, nicht anstehen zu sagen, dafs das Verständnis in diesem Sinne dem Glauben vorausgehen müsse, aber was er zu erkennen sucht ist: weshalb eine so wunderbare Thatsache habe eintreten müssen und weshalb sie also auch wirklich eingetreten sei; von *dieser Einsicht* aber darf

man nach ihm den Glauben nicht abhängig machen. Wenn aber Abälard sagt, daſs uns ein adäquates Verständnis des Wesens Gottes als des Dreieinigen fehle, so meint er wieder etwas anderes, nämlich das das Wesen der Sache vollständig durchschauende Erkennen, welches wir als die dritte Stufe der Einsicht bezeichnen wollen.

Indem wir die bestimmteren Äuſserungen Abälards über das Verhältnis von Glauben und Erkennen in's Auge fassen, müssen wir aber zwischen den verschiedenen Schriften, insbesondere der Theologia christiana und der Introductio unterscheiden, da beide nicht durchweg im Einklang stehen.

Die Art, wie sich Abälard in der Theologia über das Verhältnis von Glauben und Erkennen ausspricht, weicht anscheinend nicht weit von den Anschauungen ab, die wir bei Anselm finden, und konnte die Meinung veranlassen, daſs er mit ihm ganz einig sei. Er bekämpft hier einerseits die Dialektiker, welche durch ihre Argumentationen den christlichen Glauben zu erschüttern suchen und die Einfältigen irre machen, andererseits tritt er für das Recht der Dialektik, wie der Wissenschaft überhaupt ein, der man nicht zur Last legen dürfe, was nur die Schuld einiger Lehrer sei, welche dieselbe miſsbrauchen.

Aus seiner ziemlich weitläufigen Auseinandersetzung sind besonders folgende Gedanken als die wesentlichen hervorzuheben.

Es ist eine Anmaſsung der Dialektiker (p. 454), wenn sie glauben, daſs es nichts gebe, was sie durch ihr Räsonnement nicht begreifen und ergründen können, wenn sie mit Geringschätzung aller Autoritäten sich rühmen, daſs sie nur sich selbst Glauben schenken. So widerfährt es ihnen, daſs gerade ihr Wissen sie zur Unwissenheit führt, denn weil sie es nicht als eine Gnadengabe Gottes ansehen, verfallen sie durch das Wissen in Hochmut und durch den Hochmut in Blindheit.

Zur Erkenntnis Gottes gelangt man eher durch Frömmigkeit, als durch Verstandesschärfe [1]; wäre es nicht so, so würde Gott, von dem alle Erkenntnis kommt, zeigen, dafs er an dem Verstande der Menschen mehr Wohlgefallen finde, als an der Heiligkeit ihres Lebens. Denen, welche uns einfach und unwissend erscheinen, wiewohl sie grofsen Eifer der Liebe zeigen, fehlt es nicht sowohl an der Erkenntnis als an der Fähigkeit, das, was Gott sie unmittelbar erkennen läfst, auszusprechen und zu begründen. So ist es denn auch nicht ohne Nutzen, dafs von solchen Leuten die Wahrheit verkündigt wird, selbst wenn der, der sie lehrt, nicht im Stande ist, was er lehrt, völlig klar zu machen. Denn wo von göttlichen Dingen geredet wird, da wird der Hörer, wenn die Sache ihm nicht verständlich ist, doch zum Forschen veranlafst, aus dem Forschen aber geht das Verständnis hervor, wenn es an der frommen Gesinnung nicht fehlt. So lange jedoch die Einsicht nicht da ist, soll man sich bei der Autorität beruhigen und, wie selbst die Philosophen als Regel aufgestellt haben, dem nicht widersprechen, was Alle oder die Meisten oder die Kundigsten für wahr halten.

Welche Vermessenheit ist es doch auch (p. 459), während nach dem Zeugnis Salomos (Sap. 9, 14—16) aller Dinge Wesen so schwer zu begreifen ist, dafs wir durchaus nicht im Stande sind, es in menschlichen Worten genügend klar zu machen, über Gott, der alles Menschliche übersteigt, nicht anders etwas glauben zu wollen, als wenn es durch menschlichen Sinn oder Vernunft begreiflich gemacht wird. Vielmehr mufs man zu seinem Heile glauben, was man nicht begreifen kann (p. 462),

1) Dies scheint doch jedenfalls der Sinn der hinsichtlich des Wortlautes einiges Bedenken erweckenden Stelle *pag. 456 plus per intelligentiam apud Deum ex religione vitae quam ex ingenii subtilitate proficere.*

zumal da, wenn man etwas, von menschlicher Beweisführung gezwungen, annimmt, dies nicht als Glauben gelten kann [1]), jedenfalls aber der Glaube, wie Gregor sagt, kein Verdienst hat, in welchem man nicht Gott, der durch die Heiligen redet, sondern menschlichen Vernunftgründen, die noch dazu leicht täuschen, folgt.

Erkennen und Wissenschaft haben jedoch ihr Recht. Kein Wissen ist an sich böse, selbst nicht das von dem Bösen, denn es dient dazu, das Böse zu vermeiden. Wäre irgend ein Wissen böse, so wäre Gott, der alles Wissen hat, selbst nicht frei vom Bösen. Dafs aber die Erkenntnis aufgeblasen macht (1. Cor. 8, 1), beweist nicht, dafs sie etwas Böses, vielmehr dafs sie etwas Gutes ist. Wird doch Niemand durch das Bewufstsein von Fehlern zum Hochmut verleitet, sondern nur durch das Bewufstsein seiner Vorzüge. Ist also Jemand auf Grund seines Wissens hochmütig, so darf man nicht das Wissen, sondern nur das Laster anklagen, welches das Wissen begleitet. Auch weltliche Wissenschaften haben ihr Recht, ja, wer sich mit der christlichen Litteratur beschäftigt hat, weifs, dafs fromme Männer, in dem Mafse, als sie vor ihrer Bekehrung weltliche Bildung sich erworben hatten, nach derselben in der heiligen Wissenschaft sich ausgezeichnet haben und es in der Theologie mehr durch ihren Wissenseifer, als durch das Verdienst ihrer Frömmigkeit weit gebracht haben. So war der Apostel Paulus an Verdienst nicht dem Petrus, der heilige Augustinus

1) *Ibid. pag. 462 ... nec pro fide reputandum quod de manifestis recipimus humana compulsi ratione.* Der Ausdruck *de manifestis* ist auffallend, weil es sich ja bei dem christlichen Glauben überhaupt nicht um Dinge handelt, welche als *manifesta* bezeichnet werden können. Es ist als hätte Abälard durch Einfügung dieser Worte die Unbedingtheit des Zugeständnisses, dafs eine auf Vernunftgründen ruhende Überzeugung nicht als Glauben gelten könne, einschränken wollen.

nicht dem heiligen Martinus überlegen, aber durch die wissenschaftliche Bildung, die sie vor ihrer Bekehrung erworben, haben sie auch in der christlichen Lehre Gröfseres geleistet.[1])

Wie die Wissenschaft berechtigt ist, so ist sie auch unentbehrlich. Vor allem um die, welche das Christentum mit wissenschaftlichen Gründen angreifen, zu widerlegen. Denn die Autoritäten gelten jenen Leuten nichts, Wunder aber, mit denen in alten Zeiten die Väter gegen die Verführer gekämpft haben, stehen uns nicht mehr zu Gebote, es bleibt uns also nichts übrig, als sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, indem man ihre Argumente mit gewaltigeren Argumenten widerlegt und zurückweist.

Ebenso aber, wie man jene widerlegen mufs, so ist es auch notwendig, die, welche mit frommem Sinne die Wahrheit suchen, zu belehren und ihren Fragen mit gehörigen Gründen genug zu thun.

Es ist klar, dafs Abälard in diesen Auseinandersetzungen sowohl das Recht des Erkennens, wie die Notwendigkeit des Glaubens vertreten will und dafs er die letztere festhält auch für den Fall, dafs man nicht zur intelligentia gelange. Beides ist ja nun auch die Absicht Anselms in seiner Schrift gegen Roscellin, ja wenn wir die Hauptsätze, die Abälard an der in Rede stehenden Stelle ausspricht, einzeln ansehen, so finden wir dieselben nur kürzer und bestimmter gefafst schon in jener Schrift Anselms, und es ist gar nicht unwahrscheinlich, dafs Abälard dieselbe sogar vor Augen gehabt und benutzt hat. Aber der Gesamteindruck, den Anselms und den

1) Man beachte, dafs hier von der Lehre, dem verstandesmäfsigen Entwickeln des Glaubensinhaltes die Rede ist, deshalb stehen diese Sätze mit dem oben angeführten, dafs die Erkenntnis Gottes mehr durch Frömmigkeit als durch Feinheit des Geistes erlangt werde, nicht im Widerspruch.

Abälards Auseinandersetzungen machen, ist doch ein wesentlich verschiedener. Anselm ist es hauptsächlich darum zu thun, den Glauben, als die stets bleibende notwendige Grundlage, von der man sich in keinem Falle entfernen dürfe, festzuhalten, darnach, wenn diese Grundlage sicher gestellt ist, auch dem Streben nach Erkenntnis sein Recht zu wahren. Bei Abälard hat man, so entschieden er anscheinend für den Glauben eintritt, doch den Eindruck, dafs sein eigentliches Interesse ist, die Freiheit der Forschung und das Recht der Wissenschaft zu schützen. Dem Eifer, mit dem er die fides simplicium verteidigt, fehlt die Wärme, bei den von ihm so leidenschaftlich angegriffenen Dialektikern scheint doch vor allem das seinen Zorn zu reizen, dafs sie die Wissenschaft in Mifskredit bringen und dafs sich bei ihnen eine Anmafsung des Wissens findet, welche mit dem Bewufstsein der Beschränktheit des menschlichen Erkennens, wie es der rechten Wissenschaft eigen ist, im Widerspruch steht.[1])

Sehen wir nun zu, wie sich hierzu seine Äufserungen in der Introductio verhalten. Dem besprochenen Abschnitt der Theologia ist ein Teil des zweiten Buches der Introductio parallel (p. 67 ff., wobei aber einiges eingereiht wird, das sich im zweiten Buche der Theologia findet). Hier begegnet uns nun wieder die Verteidigung des Gebrauchs der Wissenschaft,

1) *Theol. Chr. pag. 451* ... immeritam atque innocentem artem in suae culpae trahunt participationem .... jam fere omnibus religiosis contemptibilem reddidit dialecticam impudentium scholarium ejus vita et garrulitas .... qui dum intolerabili verbositate gloriam sibi comparare nituntur, non sinit miseros animadvertere singularis eorum superbia, in quantam secum ignominiam ipsam de qua gloriantur artem dejiciant. *Ibid.* ad quod (der hartnäckigen Behauptung von Irrtümern) tanto facilius professores dialecticae pertrahi solent quanto se amplius rationibus armatos esse autumant, et tanto securiores liberius quodlibet aut defendere aut impugnare praesumunt.

auch einiges von den gegen die Dialektiker gerichteten Sätzen in wörtlicher Wiederholung; die Polemik nach dieser Seite hin ist jedoch verkürzt und hat viel von ihrer Bitterkeit verloren, wenn auch die Grundgedanken beibehalten sind. Dagegen wird hier nun der Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen mit weit gröfserem Nachdruck und gröfserer Ausführlichkeit verteidigt und an Stelle der Sätze, in denen eine Predigt oder Lehre, der es an der Fähigkeit gehöriger Begründung fehlt, in Schutz genommen wurde, finden sich hier Äufserungen von gerade entgegengesetztem Charakter. Jetzt giebt es Leute, heifst es (p. 79), die, weil sie das, was sie vom Glauben lehren, nicht gehörig klar zu machen im Stande sind, so dafs es begriffen werden könnte, einen Glaubenseifer empfehlen, der glaubt bevor er versteht, der Dingen zustimmt bevor er noch weifs, was sie eigentlich bedeuten. Ferner: der Apostel sagt, wer kein Dolmetscher ist, soll in der Gemeinde schweigen und nur für sich und für Gott reden. Damit will er sagen, der soll es nicht unternehmen, zu den Menschen zu reden, der nicht im Stande ist, das, was er sagt, auseinanderzusetzen, zu Gott soll er die Worte seines Bekenntnisses richten, der keiner Auslegung bedarf. Wenn aber schon die, welche das, was sie lehren, nicht gehörig klar zu machen im Stande sind, vom Predigen abstehen sollen, wie viel mehr gebührt es denen, zu schweigen, welche nicht einmal selbst verstehen, was sie sagen, so dafs ihr Glaube mehr eine Sache des Mundes als des Herzens ist (p. 81). Was ist auch lächerlicher, als wenn Jemand lehren will und auf die Frage, ob er denn verstehe, was er lehre, bekennen mufs, dafs er selbst nicht wisse, was er rede. Welchem Gespött würden die Apostel sich bei den nach Weisheit fragenden Griechen ausgesetzt haben, wenn sie, als sie von dem Sohne Gottes predigten, sofort hätten genötigt werden können, einzugestehen, sie ver-

ständen selbst nicht, was sie lehrten (p. 82). — Auch jenes Wort Gregors d. Gr.: „*der* Glaube hat kein Verdienst, dem die menschliche Vernunft Gewähr leistet," das Abälard in der Theologia als Autorität angeführt hatte, unterzieht er jetzt genauerer Besprechung, um darzuthun, wie Gregor damit durchaus die Vernunftgründe und den Gebrauch der Argumentation aus dem Gebiet der christlichen Lehre nicht habe verbannen wollen.

Die Differenzen zwischen der Theologia und der Introductio lassen sich im Wesentlichen auf drei Punkte zurückführen. Erstens ist in jener die Polemik gegen die die Vernunft zum Maſsstabe der Glaubenswahrheiten machenden Dialektiker, in der Introductio die gegen die Vertreter eines bloſsen Autoritätsglaubens die schärfere; zweitens wird in jener die Autorität mit viel gröſserem Nachdrucke geltend gemacht, als in dieser; drittens wird dort der Glaube gefordert auch für den Fall, daſs die Einsicht noch nicht vorhanden ist, während hier ein Glaube, welcher der Einsicht vorausgeht, als ein voreiliger bezeichnet wird, deshalb wird denn auch dort das Wort Gregors: fides non habet meritum etc., ohne Weiteres akzeptiert und dem Glauben, welcher nicht auf Vernunftgründen, sondern auf den Worten der heiligen Männer ruht, ein Verdienst zugesprochen, während hier Gewicht darauf gelegt wird, daſs jenes Wort einen Glauben, der auf Vernunftgründen ruht, doch nicht ausschlieſse und im Übrigen behauptet wird, es sei eben auch nicht notwendig, daſs der Glaube schon bei seinem Beginne mit einem Verdienste verbunden sei.

Diese Differenzen, von denen die dritte einen wirklichen Widerspruch einschlieſst, sind unleugbar, aber, wenn wir oben das den Auseinandersetzungen der Theologia zu Grunde liegende Interesse richtig erkannt haben, so erscheint doch die Verschiedenheit der Denkweise des Verfassers in der einen

und in der anderen Schrift nicht so groſs, wie man auf den ersten Blick geneigt sein könnte, anzunehmen. Offener, nachdrücklicher, unbedingter nimmt er das Recht wissenschaftlicher Untersuchung, das er auch dort vertrat, hier in Anspruch, der bloſse Autoritätsglaube, dem er hier höchstens noch einen ganz untergeordneten Wert zugesteht, war ihm doch auch dort nur eine Vorstufe, über welche man baldmöglichst hinaus und zu eigener Erkenntnis müsse zu gelangen suchen. Und um so mehr wird man berechtigt sein, diese Verwandtschaft der Grundanschauung hervorzuheben, als die Verschiedenheit der Äuſserungen in beiden Schriften gewiſs nicht bloſs in einer Fortbildung der dogmatischen Anschauungen des Verfassers, sondern ebenso sehr und vielleicht mehr in der Veränderung seines Verhältnisses zu gewissen Hauptrichtungen der Zeit ihren Grund hat. Es ist gleichsam die Richtung seiner Front eine andere geworden. Dort waren ihm die dreisten und doch zugleich von wahrer Wissenschaftlichkeit entfernten Dialektiker die Hauptgegner, während er zu den Männern des Glaubens, auch wenn ihr Eifer gröſser sein sollte als ihr Verständnis, eine freundlichere Stellung einnimmt, sie gegen jene kecken Angreifer zu decken und an ihrer Seite die letzteren zu bekämpfen sucht. Jetzt ist jener Gegensatz zurückgetreten, mit wenigen Sätzen, die aus der Theologia stehen geblieben, werden jene Dialektiker zurückgewiesen, Abälard hat mit ihnen zwar keinen Frieden gemacht, aber sie erscheinen ihm nicht mehr als die gefährlichsten Gegner, in diese Stelle sind jetzt die Männer des Glaubens, die feurigen, aber der Wissenschaft abholden Prediger eingetreten. Gegen sie wendet er nun seine Waffen und seine Bitterkeit. Diese Veränderung kann uns nicht befremden, vor der Synode zu Soissons war Abälard von eifersüchtigen Professoren vielfach angegriffen worden, mit kirchlichen Autori-

täten und Männern von vorzugsweise kirchlicher Richtung aber noch nicht in Konflikt geraten, zu Soissons hatte er zu seiner äufsersten Verwunderung und Bestürzung erfahren, dafs man seine Lehren als ketzerisch ansehen könne, seitdem war er von den gefeiertsten Predigern, Norbert und Bernhard, angefochten und verdächtigt worden, oder glaubte wenigstens, dafs es geschehen sei. Seine Abneigung gegen die von diesen Männern vertretene Richtung ist erst später als die Abfassung der Theologia.[1])

Wenn wir damit die Verschiedenheit der Stellung, welche Abälard in der Theologia und welche er in der Introductio nimmt, richtig beurteilt haben, so ergiebt sich, dafs diese die ihm eigentümliche Denkweise zu klarerem Ausdruck bringt als jene, wobei sich nicht mit Sicherheit wird bestimmen lassen, wie viel davon auf die weitere Ausbildung derselben zurückzuführen und wie viel auf Rechnung dessen zu setzen sein wird, dafs die so eben bezeichnete Veränderung seiner Stellung

1) Es ist hier zugleich daran zu erinnern, dafs die *Theologia christiana* aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem *Tractatus de unitate et trinitate* im nächsten Verwandtschaftsverhältnisse steht, und dafs dieser Tractatus nach Abälards eigenem Zeugnis (s. oben S. 37) vorzugsweise gegen Roscellin und die mit ihm in Zusammenhang stehenden Dialektiker gerichtet war. Nehmen wir diese Momente zusammen, so tritt die Verschiedenheit in den Äufserungen Abälards in Betreff der in Rede stehenden Fragen in bestimmte geschichtliche Beleuchtung. Dagegen vermag ich für die Darstellung Reuters, nach welcher Abälard zuerst seine kühnen Sätze über das Recht der Vernunft ausgesprochen, dann aber als die „Negativen" den „verehrten Lehrer" beim Worte genommen, sie mit sehr zweifelhaftem Rechte über die Beschränktheit ihres Standpunktes belehrt habe, positive Anhaltspunkte um so weniger zu erkennen, als die von Reuter (S. 230 f. 328 f.) für die eine wie für die andere Seite angeführten Stellen sich in beiden dogmatischen Hauptwerken Abälards finden, so dafs man nicht sieht, mit welchem Rechte sie als „vordem" und „jetzt" einander gegenüber gestellt werden können.

zu den Parteien ihn später seinen Ansichten einen offeneren rückhaltsloseren Ausdruck zu geben veranlafste als früher. In jedem Falle werden wir aber für die Darstellung von Abälards Lehre über Glauben und Wissen der Introductio in so weit den Vorzug zu geben haben, als wir, wo zwischen ihren Äufserungen und denen der Theologia ein wirklicher Widerspruch stattfindet, die ersteren als den eigentlichen Ausdruck der ihm eigentümlichen Ansicht betrachten.[1]) Dann aber werden wir weder urteilen können, dafs seine Ansicht im Wesentlichen dieselbe sei, wie die Anselms[2]) — das würde man höchstens behaupten dürfen, wenn wir die Theologia allein besäfsen — noch vollends, dafs er dem Glauben sogar mehr zugestehe als Anselm[3]); dies beruht auf einer Verwechselung. Man darf wohl sagen, er gesteht in gewissem Sinne der Vernunft weniger zu als Anselm, insofern nämlich, als er es nicht für möglich hält, die Glaubenswahrheiten mit zwingenden Gründen zu erweisen, aber dieses Minder, das er der Vernunft zuschreibt, wird nicht zu einem Mehr für den Glauben. Denn nach Anselm soll der Glaube ja nicht durch Beweise, wenn auch solche möglich sind, geweckt werden, sondern wird von vorn herein und unbedingt verlangt, nach Abälard dagegen mufs man den Ansprüchen der Vernunft in gewissem Mafse genug gethan haben, um mit Fug und Recht glauben zu dürfen. Ich wähle absichtlich zunächst jenen unbestimmten Ausdruck, weil Abälards

1) Die Äufserungen des *Dialogus* (vgl. besonders *pag. 671. 674*) stehen auf Seite der Introductio gegen die Theologia.

2) Zu der ersteren Ansicht neigt Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie III, 409 ff.*, obwohl er zu keinem ganz bestimmten Resultate kommt, Hefele, *Konziliengeschichte V, 412—415* beantwortet die Frage mit Recht im entgegengesetzten Sinne, doch ohne den Unterschied der Theologia und Introductio zu berücksichtigen.

3) Wie A. Tholuck, de Abaelardo et Thoma Aq. scr. sacrae interpretibus pag. 12.

Ansicht von dem Rechte der Vernunft in Glaubenssachen keine so ganz einfache ist, und man dem Anselmischen *credo ut intelligam* im Sinne Abälards doch nicht *ohne Weiteres* ein *intelligo ut credam* entgegenstellen darf.

Der Punkt, um den sich das eigentliche Interesse Abälards bewegt, von dem aus sich zeigt, dafs manche anscheinende Widersprüche doch eben nur scheinbare sind, liegt darin, dafs Abälard verlangt, der Glaube solle ein gehörig *motivierter* sein. Wogegen sich seine Opposition eigentlich richtet, ist die kategorische Forderung: zu glauben, ohne dafs der Glaube dem Subjekt wirklich vermittelt würde. Das ist es, wogegen sich im Grunde die ganze Polemik der Introductio richtet. Zu glauben, blofs weil es gefordert wird, etwas anzunehmen, blofs weil es gelehrt wird, ohne dafs Gründe angegeben werden, ja vielleicht ohne dafs man die Lehre nur versteht, das erscheint ihm als Leichtfertigkeit; wer so schnell mit dem Glauben bei der Hand sei, der, meint er, werde nachher auch leicht ebenso schnell wieder von demselben abfallen. Vor allem tadelt er diejenigen, welche Glauben verlangen, ohne dafs die, von denen sie ihn verlangen, ja vielleicht ohne dafs sie selbst auch nur begreifen, um was es sich bei den mitgeteilten Sätzen eigentlich handle, so dafs der Glaube im Grunde nur in einem Nachsprechen von Worten bestehe, wobei dann selbst das fehlt, was wir oben den ersten Grad der Einsicht nannten. Freilich ist nun Abälard mit diesem Mafse derselben noch nicht zufrieden, er verlangt auch eine gewisse Erkenntnis der Gründe des zu Glaubenden, also die zweite Stufe der Einsicht. Immer aber ist es die blinde unbesehene Hinnahme, das Annehmen dessen, wofür das Verständnis, die subjektive Vermittelung fehlt, wogegen er sich verwahrt.[1])

1) Womit zu vergleichen, was er gegen das verständnislose mechanische Lesen und Beten sagt. *Epist. VIII p. 209* Scire quippe

Dafs die mittelalterliche Kirchenpraxis einer Opposition von dieser Seite her nur zu viele Angriffspunkte bot, wird sich wohl nicht leugnen lassen.

Wenn die Forderung einer solchen Vermittelung des Glaubens als berechtigt, und gegenüber der herrschenden Vernachlässigung derselben auch der Nachdruck, mit dem Abälard darauf dringt, begründet erscheint, so ist damit nicht gesagt, dafs er auch in der Art, wie er sich diese Vermittelung denkt, das Rechte trifft. Es würde hier vor allem eine richtige Bestimmung der Natur des Glaubens erforderlich gewesen sein, an dieser aber fehlt es bei Abälard wie in der ganzen mittelalterlichen Theologie und bei Augustin selbst. Man darf wohl annehmen, dafs der Glaube für Augustin im Grunde mehr ist als blofses Fürwahrhalten [1]), aber wo er ausdrückliche Bestimmungen über denselben giebt, kommt er doch über das Fürwahrhalten nicht hinaus, und so bleibt es weiterhin, so steht es bei Anselm, so auch bei Abälard. Schon aus diesem Grunde ist nicht anzunehmen, dafs Abälard zwischen *Anfangsglauben*

---

litteras in claustris dicuntur, quicunque illas proferre didicerunt .... Quos quidem Dominus arguens dicit, eos ore et labiis potius quam corde sibi appropinquare, quia quae proferre utcunque valent, intelligere minime possunt. *Sermo 14 p. 466* orationis fructus aut nullus est aut parvus, quam devotio intelligentiae non comitatur, cum cordis potius quam oris sit inspector Deus. *Ibid. fin.* quid autem magis ridiculum quam, cum aliquid orando petimus, quod oramus ignoremus, nec utrum salubria sint vel nociva discutere valemus?

1) Wie wenn er *Sermo 235, 3* sagt: *habeto fidem, et tecum est quem non vides* und in anderen Äufserungen, welche Aug. Dorner, *Augustinus S. 189 ff.* als Beleg für den Begriff des mystischen Glaubens anführt. Vergleiche zu Augustins Lehre vom Glauben auch Dieckhoff, *Augustins Lehre von der Gnade, Theologische Zeitschrift 1860. S. 77 ff.* und, besonders was das Verhältnis von Glauben und Wissen betrifft, Gangauf, *die metaphysische Psychologie des heiligen Augustinus I, 47 ff.*

und *Vollglauben* unterschieden haben sollte. Nur scheinbar giebt die mehrerwähnte Stelle der Introductio pag. 78 zu dieser Annahme eine Berechtigung, sofern er sich hier des Ausdrucks *primordia fidei* bedient. Denn wenn er sagt, der Glaube sei nicht für unnütz zu halten, wenn er im Anfang noch kein Verdienst habe, da dieses nachher durch die Liebe hinzukomme, so ist klar, dafs er nicht von verschiedenen Stufen *des Glaubens* redet, als wäre dieser selbst späterhin von anderer Art als im Anfang, sondern nur von dem Hinzutreten der Liebe; was den Glauben selbst betrifft, so sind die *primordia* von dem späteren eben nur zeitlich, nicht sachlich zu unterscheiden.[1]) Es ist dasselbe Verhältnis, das man später mit den Ausdrücken *fides informis* und *formata* bezeichnete, das aber mit dem, was wir Anfangsglaube und Vollglaube nennen, durchaus nicht zusammenfällt. Die letztere Unterscheidung, die einen der wesentlichsten Fortschritte in der Lehre vom Glauben bezeichnet, ist weder bei Augustin noch bei Anselm, weder bei Abälard noch bei Thomas[2]) zu finden. Sie kennen einen Fortschritt nicht in dem Glauben selbst, sondern nur von dem blofsen Glauben einerseits zur Liebe, andrerseits zum Wissen.

Das Fürwahrhalten bedarf, wenn es nicht haltloses Meinen sein soll, eines zureichenden Grundes. Dieser kann aber entweder in der eignen Überzeugung von der Wahrheit des Geglaubten seinem Inhalte nach oder in dem Vertrauen auf die Aussage eines Anderen liegen. Demnach kann es auch zwei verschiedene Wege geben, denselben zu begründen, nämlich entweder indem man die Wahrheit der Glaubenssätze darthut, oder indem man eine Autorität nachweist, welcher zu ver-

1) Warum aber Abälard dem Glauben Abrahams ein Verdienst beilegt, haben wir oben (S. 120) gesehen.

2) Vgl. *Summa th. II, 2 qu. IV art. 4. qu. XIX art. 5.*

trauen man verpflichtet sei. Den letzteren Weg hatte *Augustins Apologetik* in der Schrift *de utilitate credendi* eingeschlagen, indem hier der Erweis der Vernünftigkeit nicht des Glaubensinhaltes, wohl aber des Glaubens auf Autorität der Kirche dargethan werden sollte. Je mehr man es im Laufe der Zeit nur mit solchen zu thun hatte, die schon in der Kirche standen, desto weniger hielt man es für nötig, sich mit diesem Nachweise zu mühen, da man ihnen gegenüber die kirchliche Autorität ohne alles Weitere glaubte geltend machen zu können. Die ratio aber, die Begründung der Glaubenslehren, die man freilich nicht ganz vernachlässigte, hatte zu ihrem Zwecke nicht den Glauben, sondern das Wissen. So bei Anselm. Abälard dagegen kommt auf die Forderung einer Motivierung des Glaubens zurück.

Welche Bedingungen stellt er nun für eine solche? Sein Standpunkt ist weder der so eben bezeichnete Augustins — blofser Nachweis der kompetenten Autorität, der man glauben mufs — noch der entgegengesetzte — vollgültiger materieller Beweis der Glaubenslehren — sondern er liegt zwischen beiden, und eben das macht es nicht ganz leicht, seine Ansicht genau zu formulieren. Wir müssen hier verschiedene Fälle unterscheiden.

1. Der Glaube kann bewirkt werden durch unmittelbare göttliche Manifestation. Als eine solche ist freilich nicht jedes Wunder anzusehen, da ja auch dämonische Wunder vorkommen, also der Zweifel möglich ist, ob nicht eine teuflische Täuschung im Spiele sei.[1]) Jedoch nimmt Abälard, wie die sogleich anzuführenden Beispiele zeigen, an, dafs es Umstände giebt, unter denen ein solcher Zweifel ausgeschlossen ist. In einem solchen Falle ist dann der Glaube vollständig motiviert

1) Invectiva in quendam ignarum dialectices *Opp. Abael. I, 699.*

und das einzig richtige Verhalten, weil ja, dafs eine wirklich göttliche Offenbarung nur die Wahrheit bezeugen kann, etwas Selbstverständliches ist. So war es bei den Aposteln Thomas und Paulus. Beide wollten nicht glauben, weil die Gründe, welche ihnen vorgebracht wurden, ihnen nicht genügten, dann aber, als ihnen durch die Erscheinung Christi die Gewifsheit von der Wahrheit des zuvor von ihnen Bezweifelten vermittelt wurde, glaubten sie um so fester, je schwieriger sie sich zuvor gezeigt hatten.[1]) — Solche Fälle besonderer göttlicher Offenbarung sind jedoch Ausnahmen, insbesondere für die Gegenwart ist auf Wunder überhaupt nicht zu rechnen, denn gegen die Wunder der Zeitgenossen verhält Abälard sich durchaus skeptisch.

2. Unter den gewöhnlichen gegenwärtigen Verhältnissen mufs, damit der Glaube gehörig motiviert erscheine,

a) nachgewiesen sein, dafs der Inhalt desselben nichts Vernunftwidriges enthalte. Ein solches anzunehmen, erscheint Abälard als etwas subjektiv Unmögliches, so sehr, dafs man berechtigt ist, vor allem den Nachweis zu fordern, dafs dergleichen nicht vorliege.[2]) In der Forderung dieses Nachweises

---

1) Paulus und Thomas erscheinen also allerdings zugleich als Regel und als Ausnahme — als Regel, sofern sie nicht auf ungenügende Gründe hin glauben wollen, als Ausnahme, sofern ihnen der Glaube in einer ungewöhnlichen Weise vermittelt wird. Dafs das letztere geschieht, betrachtet Abälard wie eine göttliche Billigung ihrer früheren Bedenklichkeit, und eben deshalb führt er sie als Beispiele an. Ein Widerspruch in Abälards Ausführungen ist nicht vorhanden — bei Reuter wirkt das oben (S. 117 ff.) nachgewiesene Mifsverständnis auch hier beirrend ein.

2) Dafs man, was vernunftgemäfs ist oder nicht, und überhaupt den Begriff der ratio bei Abälard nicht nach dem Mafse einer Aufklärung neueren Datums beurteilen darf, zeigt z. B. die Bemerkung zu Röm. 10, 8 (Expos. Ep. Rom. p. 298) facile est te in Christo hoc pro-

als Bedingung für den Glauben liegt der eigentliche Unterschied zwischen ihm und Anselm. Auch der letztere ist weit entfernt zu meinen, dafs der Glaube Vernunftwidriges enthalte, aber er gesteht nicht zu, dafs man sich hiervon zuerst überzeugen müsse, um zu glauben. Abälard hält das für nötig, wie denn auch seine Versuche, die Trinitätslehre als vernunftgemäfs zu erweisen, ausgesprochenermafsen den Zweck haben, dem Glauben zu Hülfe zu kommen. Nun ist aber wohl zu beachten, dafs Erweis der Vernunftgemäfsheit noch nicht Erweis der Wahrheit ist. Abälard unterscheidet beides ausdrücklich. Nachdem er sich die erdenklichste Mühe gegeben hat, die Vernunftgemäfsheit der Trinitätslehre zu erweisen, gesteht er doch zu, dafs keine Notwendigkeit vorhanden sei, sich die Sache eben so zu denken, sie könnte möglicherweise auch anders sein. Hier also bedarf es offenbar noch eines zweiten Momentes, um den Glauben zu bewirken;

b) mit dem Erweise, dafs eine Lehre nichts Vernunftwidriges enthalte, ist erst die *Möglichkeit* geboten, sie anzunehmen, sobald diese da ist, treten nun auch andere Instanzen in Kraft. Einesteils das sittliche Bewufstsein, wie es Abälard besonders für den Glauben an das Dasein Gottes in Anspruch nimmt, andrerseits die Autorität, d. h. das Zeugnis derer, denen eine göttliche Offenbarung zuteil geworden ist. Da, wie wir oben sahen, dieses Zeugnis — auch in der heiligen Schrift — für Abälard eben nicht mit der Offenbarung selbst identisch ist, so hat es auch nicht die absolute Autorität, welche dieser zukommt, aber es hat nichts desto weniger ein sehr grofses, ja entscheidendes Gewicht, sofern nur dem subjektiven Wahrheitsbewufstsein insoweit Genüge geschehen ist,

---

fiteri completum vel credere, *de ascensu scilicet hominis ad coelestia et descensu hominis ad inferna. Ideo facile quia rationi non est adversum, sed maxime congruum divinae clementiae.*

dafs es weifs, was man ihm zu glauben zumute, sei nichts Vernunftwidriges — denn von dem Vernunftwidrigen (nicht Übervernünftigen) würde man ja auch nicht glauben können, dafs es von Gott herkäme.

In dieser Weise wirken in Abälards Anschauung Vernunft und Autorität, eignes Erkennen und Vertrauen auf das von Schrift und Kirche Dargebotene zusammen, um den Glauben zu bewirken. Hieraus ergiebt sich denn, in welchem Sinne er einerseits der Vernunft, andrerseits der Autorität ein entscheidendes Gewicht zusprechen oder auch absprechen kann — es sind verschiedene, einander ergänzende Gesichtspunkte, aber keine Widersprüche. Ein wirklicher Widerspruch liegt nur darin, dafs er in der Theologia, im Anschlusse an die gewöhnliche Ansicht, den blofsen Autoritätsglauben fordert, so lange die Einsicht noch fehle; dafs dieser Widerspruch mehr in den Äufserungen, als in den zu Grunde liegenden Gedanken beruht, haben wir schon bemerkt.

Einwendungen läfst nun freilich jene Theorie Abälards ohne Zweifel zu. Ist denn Jedermann im Stande, so leicht darüber zu urteilen, was vernunftgemäfs und vernunftwidrig ist, ja ist es in Dingen, welche doch, wie Abälard anerkennt, die menschliche Vernunft übersteigen, selbst dem Denker möglich, so sicher zwischen dem, was übervernünftig und was widervernünftig ist, zu unterscheiden, dafs man davon den Glauben, der doch eine Bedingung des Heiles ist, abhängig machen dürfte? Ist es nicht vielmehr möglich, ohne Leichtfertigkeit von jener Frage ganz abzusehen und auf Motive sittlicher und religiöser Natur hin zu glauben, auch ohne über die Vernünftigkeit des Geglaubten durch eigene Einsicht beruhigt zu sein? Mufs denn überhaupt die allerdings mit vollem Rechte zu fordernde Vermittelung des Glaubens für das Subjekt gerade eine verstandesmäfsige sein? Von solchen

Fragen aus würde man zu einer ganz anderen Ansicht über die Entstehung des Glaubens gelangen können, als Abälard sie darlegt, aber es würde damit auch ein anderer Begriff des Glaubens verbunden sein als der des Fürwahrhaltens, in welchem Abälard mit seinen Gegnern einig war.

Damit werden wir denn auch im Stande sein, die Frage zu beantworten, ob Abälard sich in seinem eignen Bewufstsein irgendwie von einer Autorität abhängig gefühlt oder das Bedürfnis einer solchen empfunden habe. Das Recht, das er für die Vernunft in Anspruch nimmt, konnte ihn daran gewifs nicht hindern. Vernunftwidriges fand er ja in der Schrift und in der Kirchenlehre nicht. Wohl aber erkannte er an, dafs es zum Heile notwendige Erkenntnisse und Ordnungen gebe, welche nicht aus der Vernunft folgen, und man hat kein Recht, ihm die törichte Vermessenheit zuzutrauen, dafs er gemeint hätte, mit *seiner* Vernunft Dinge finden zu können, welche die Vernunft sonst nicht zu finden vermag. Damit aber mufste auch für ihn selbst die Notwendigkeit einer Autorität, welche über dieselben belehrte, vorhanden sein. Wenn er nun nach seiner Ansicht von der Inspiration und der Entstehung der heiligen Schriften denselben keine Unfehlbarkeit im strengsten Sinne, keine entscheidende Autorität für jeden einzelnen in ihnen enthaltenen Satz beilegte, wenn es ihm nach seinen Grundsätzen darüber vielleicht möglich war, auch gegen einzelne Aussprüche der Schrift Zweifel und Bedenken zu erheben, und er das im Stillen vielleicht wirklich gethan hat, so konnte das die Autorität der Schrift im ganzen und das Bewufstsein der Abhängigkeit von derselben für ihn doch keineswegs aufheben. Aber auch nicht das Bedürfnis einer solchen Autorität. So gewifs er den Glauben an Christum, so gewifs er die Sakramente für notwendig hält, so gewifs bedurfte er auch der Anlehnung an diejenigen Autoritäten,

Schrift und Kirche, welche von Christo Zeugnis gaben und die Sakramente übten. Überhaupt wäre es ja eine aller Erfahrung widersprechende Annahme, dafs die Alternative unbedingter Unterwerfung unter eine Autorität oder völliger Emanzipation von derselben von Jedermann, wenn nicht äufserlich, so doch innerlich anerkannt werde und deshalb jedes kritische Verhalten einer Autorität gegenüber zu dem Schlusse berechtigte, dafs derselben jede Geltung aberkannt werde.

Endlich liefse sich noch die Frage aufwerfen, in welchem Verhältnis bei Abälard diejenige Erkenntnis, welche den Glauben vorbereitet, zu der steht, welche ihm nachfolgt. Aber hier läfst sich die Antwort sehr kurz fassen. Er macht keinen Unterschied zwischen der einen und der anderen. Ohne Zweifel nimmt er einen Fortschritt in der Erkenntnis an, aber der Glaube steht zu demselben in keiner wesentlichen Beziehung. Jener Fortschritt kann aber auch nur in der Erweiterung, Bereicherung, Vertiefung des Wissens bestehen, über die Schranken, welche demselben hinsichtlich der Gegenstände des Glaubens für dieses Leben gesteckt sind, kann es natürlich nicht hinaus kommen, niemals erlangt es die Erkenntnis der Notwendigkeit, wie sie der dialektische Beweis giebt, und niemals wird es zur wirklich durchdringenden intuitiven Erkenntnis der Gegenstände, welche dem künftigen Leben vorbehalten bleibt.

V.

ABÄLARDS LEHRE VON GOTT UND DER WELT.

Abälards Lehre von Gott geht im Wesentlichen von Augustin und von Boetius de trinitate aus, nimmt ferner Stellung zu gewissen im 12. Jahrhundert lebhaft erörterten Fragen, entwickelt aber auch einige seiner eignen Spekulation angehörige Ansichten. Diese verschiedenen Stücke stehen in einem inneren Zusammenhange, denn die jene Zeit besonders interessierenden Fragen knüpfen ja an überlieferte Theorieen an, und Abälards eigentümliche Ansichten sind ebenfalls als eine eigenartige Weiterbildung solcher anzusehen. Es ist deshalb nicht thunlich, für diejenigen Sätze, welche er aus den Vorgängern entnommen hat, einfach auf die letzteren zu verweisen und die Darstellung auf das ihm Eigene zu beschränken, sondern notwendig, seine gesamte Gotteslehre, wenn auch nicht in allen Teilen mit gleicher Ausführlichkeit, darzulegen und so das Verhältnis des Traditionellen zu dem Eigentümlichen in derselben zur Anschauung zu bringen.

Wir beginnen mit den Beweisen für das Dasein Gottes und gehen zu der Lehre von der Erkennbarkeit Gottes, dann dem Wesen und den Eigenschaften Gottes und seinem Verhältnisse zu der Welt über.

Abälard hält es nicht für überflüssig, das Dasein Gottes ausdrücklich zu erweisen, aber auch nicht für möglich, Argumente zwingender Art dafür beizubringen. Zwar spricht er das letztere nicht direkt aus, aber es liegt in dem Zugeständnis, dafs die von ihm angeführten Gründe nicht zwingend seien, denn was hätte ihn bewegen sollen, mit solchen, wenn er sich im Besitze derselben glaubte, zurückzuhalten? [1]) Auch die Nichterwähnung des anselmischen ontologischen Argumentes ist, da es ihm schwerlich unbekannt geblieben sein wird, als indirekte Ablehnung zu betrachten.

Nur als *rationes honestae* im Gegensatz zu den *necessariae* will er die von ihm selbst vorgebrachten Gründe angesehen haben und es ist dies ohne Zweifel so zu verstehen, dafs ihnen zwar die schlechthin zwingende logische Beweiskraft abgehe, dafs aber das sittliche Bewufstsein ein Zeugnis für sie ablege, vermöge dessen sie bei dem sittlich richtig stehenden Menschen ausreichen, eine Überzeugung zu begründen.[2])

Wir begegnen zuerst dem physicotheologischen Argument. Die Welt selbst bezeugt das Dasein des Schöpfers, wie das Kunstwerk auf den Künstler zurückweist. Denn in der Welt herrscht die vollkommenste Ordnung und diese läfst auf einen höchsten ordnenden Geist, aus dem sie hervorgegangen ist,

1) Denn was er in der in der folgenden Anm. anzuführenden Stelle sagt, wird man nicht im Ernst als einen solchen Grund ansehen wollen.

2) *Introd. pag. 119 fin.* magis autem honestis quam necessariis rationibus utimur, quoniam apud bonos id semper praecipuum statuitur, quod ex honestate amplius commendatur, et ea semper potior est ratio quae ad honestatem amplius quam ad necessitatem vergit, praesertim cum quae honesta sunt per se placeant atque nos statim sua vi quadam alliciant.

zurückschliefsen.[1]) — Einen Beweis eigentümlicher Art glaubt er aus der Betrachtung des Verhältnisses des Menschen zu der übrigen Welt gewinnen zu können.[2]) Die niederen Teile der letzteren sind um des Menschen willen da, nun ist aber klar, dafs der Mensch seine Existenz nicht von sich selbst hat, sondern ein erschaffenes Wesen ist. Wenn das von dem höchsten in der Welt, dem Zwecke des übrigen, gilt, wie viel mehr mufs es von allem anderen gelten. Im Grunde derselbe Gedanke kehrt auch in folgender Wendung wieder. Der Mensch, der doch mit Vernunft begabt ist, vermag nicht, sich selbst zu regieren, sondern bedarf einer höheren Leitung; wie viel weniger werden die niederen vernunftlosen Wesen einer solchen entbehren können. Es ist also notwendig, dafs ein höchster Regierer der Welt vorstehe. — Auch des moralischen Beweises bedient er sich. Ohne den Glauben an einen vollkommen gerechten und allmächtigen Regierer der Welt würde auch der Glaube an Lohn und Strafe für gute und böse Handlungen wegfallen und damit die wirksamste Schranke gegen den Mifsbrauch äufserer Gewalt und eine mächtige Triebfeder zum Guten.[3])

Nächst dem Dasein sucht Abälard noch insbesondere die Einheit Gottes darzuthun, auch diese aus der in der Welt herrschenden Ordnung. Überall sieht man, dafs diejenigen Dinge, Einrichtungen, Staaten sich in der besten Ordnung befinden, welche von *Einem*, nicht von mehreren, regiert werden; da nun die Welt die vollkommenste Ordnung zeigt, so ist es ohne Zweifel nur *ein* Wesen, von dem sie regiert wird,

1) *Introd. pag. 116 (Theol. Chr. p. 553)* nach *Cicero de invent. I, 34.*

2) *Introd. pag. 117 (Theol. Chr. p. 554).* Die Stelle *Augustins,* welche Abälard hier anführt, findet sich nicht, wie er angiebt, in dem Briefe an *Macedonius (ep. 153)* sondern an *Dioscorus ep. 118, 26.*

3) *Introd. pag. 120 (Theol. Chr. p. 557).*

und von dem sie, wie man weiter zurückschliefsen mufs, erschaffen ist.[1]) Aber auch aus der Idee des höchsten Gutes sucht Abälard, wenn auch nicht wie Anselm das Dasein, so doch unter Voraussetzung desselben die Einheit Gottes zu erweisen. Sollte es eine Mehrheit von höchsten Wesen geben, so wäre in der That keines das höchste, und höher als ein jedes von ihnen stände ihre Gesamtheit. Eine Menge ist aber etwas Zusammengesetztes, das Zusammengesetzte aber später als die Teile, aus denen es besteht, auch ist alles Zusammengesetzte der Auflösung unterworfen, so dafs mit der Einheit auch die unwandelbare Beständigkeit des göttlichen Wesens aufgehoben werden würde. Doch vielleicht, bemerkt er, möchte Jemand einwenden, da, je gröfser ein Gut ist, auch um so mehr zu wünschen ist, dafs es mehrfach vorhanden sei, es auch besser sei, wenn das höchste Gut nicht blofs einmal da sei und man es noch mehr verherrliche, wenn man es in der Mehrheit, als wenn man es in der Einheit annehme. Allein daraus würde ja folgen, dafs man, um das höchste Gut auf's höchste zu preisen, eine unendliche Zahl von Göttern annehme. Damit würde aber, da das der Zahl nach Unbegrenzte kein Gegenstand des Erkennens ist, jede Kenntnis desselben aufgehoben sein, ja man würde Gott selbst eine solche nicht beilegen können.[2]) Doch es verhält sich ja vielmehr so, dafs ein Gut um so höher steht, je seltener es ist, und für das Wertvollste mufs das schlechthin Einzige gelten.[3])

1) *Introd. pag. 118 (Theol. Chr. p. 555).*

2) Abälard folgt hier der Ansicht des *Origenes (Tom. in Matth. XIII, 569. De princip. III, 6. IV, 4 u. ö.)*, nach welcher das unbegrenzt Unendliche auch für Gott kein Gegenstand des Erkennens sein könnte. Vgl. Redepenning, *Origenes II, 290 f. Augustin (de Civ. Dei XII, 18)* bekämpft diese Meinung mit Nachdruck.

3) *Introd. pag. 119 (Theol. Chr. p. 555).* Dafs diese Polemik vielleicht nicht sowohl gegen den Polytheismus des Heidentums, den zu

Hinsichtlich der Erkennbarkeit Gottes lehrt Abälard mit Augustin, dafs das göttliche Wesen so sehr von allem Endlichen verschieden sei, dafs alle unsere Aussagen über Gott etwas nicht ganz Zutreffendes haben. Abälard findet dies schon darin begründet, dafs jede Aussage ein Zeitwort erfordert, die Zeit aber erst mit der Welt begonnen hat. Sagen wir also z. B.: Gott ist vor der Zeit gewesen, so würde das, eigentlich verstanden, heifsen: er hat ein zeitliches Dasein vor der Zeit gehabt, was doch widersinnig ist.[1]) Überhaupt aber sind alle unsere Worte der Ausdruck unserer geistigen Auffassung (intellectus) der Welt und weltlicher Dinge. Von da übertragen wir sie auf Gott, mit dieser Übertragung aber bekommen sie etwas Uneigentliches, von ihrer sonstigen Bedeutung Abweichendes.[2]) Damit wird also eine *adäquate* Gotteserkenntnis für unmöglich erklärt, andrerseits soll doch nicht jede Erkenntnis Gottes von Seiten des Menschen aufgehoben werden. In welcher Weise aber dieses Beides sich vereinigt, wieweit unsere Erkenntnis zutreffend ist, und wo sie ihre

---

widerlegen wenig aktuelles Interesse hatte, als gegen den dem *Roscellin* schuldgegebenen *Tritheismus* gerichtet sei, darauf will ich nur als auf eine Möglichkeit hinweisen. Wenigstens unterläfst es *Roscellin* in seinem Briefe an Abälard (Cousin Opp. Ab. II, 796) nicht, den von dem letzteren in dem Zusammenhange dieser Stelle mit Beziehung auf das göttliche Wesen gebrauchten Ausdruck *singularitas* zu bekämpfen.

1) *Introd. pag. 90. Theol. Chr. p. 481.*

2) *Introd. pag. 91* quid itaque mirum si cum omnia ineffabiliter transcendat Deus, omnem quoque institutionis humanae sermonem excedat. Et cum ejus excellentia omnem longe exsuperet intellectum, propter intellectus autem voces sunt institutae, quid mirum si effectus (so nach *Theol. Chr. p. 481* zu lesen statt *intellectus*) transcendat qui transcendit causas. *Ibid. pag. 90* oportet itaque cum ad singularem divinitatis naturam quascunque dictiones transferimus, eas in quamdam singularem significationem seu etiam institutionem contrahere. *Ibid. p. 92* in Deo nullum propriam inventionem vocabulum servare videtur.

Grenze findet, darüber giebt Abälard keine nähere Bestimmung und macht nicht einmal den Versuch einer solchen. Wir müssen uns mit den Ausdrücken *per similitudinem, verisimile aliquid* und ähnlichen begnügen, welche häufig aber immer in einer keinen näheren Aufschluſs gebenden Weise wiederkehren.[1]) Die Theorie des Areopagiten, welche Johannes Skotus sich angeeignet hat, daſs man alle positiven Aussagen, welche von den Geschöpfen gelten, von Gott einesteils verneinen und andrerseits wieder behaupten müsse, die *theologia apophatica* und *cataphatica* hat Abälard nicht aufgenommen.[2])

Den Begriff des *Seins* sieht Abälard wie Augustin als die geeignetste Bezeichnung des göttlichen Wesens an. Ihm allein kommt *Sein* im vollen Sinne des Wortes zu, denn nur das Unveränderliche *ist* wahrhaft, jede Veränderung ist eine Verbindung von Sein und Nichtsein.[3]) Darum ist der Ausdruck *essentia*, der das reine Sein bezeichnet, hier passender als *substantia*[4]), wie man denn das göttliche Wesen unter keine der zehn Kategorieen, welche alles Endliche umfassen, subsumieren darf.[5]) Ohne Weiteres ist dies klar hinsichtlich derjenigen Kategorieen, welche nicht etwas für sich Bestehendes bezeichnen, aber auch der Begriff der Substanz hat hier insofern etwas Unangemessenes, als es zum Wesen der Substanz gehört, Akzidenzen zu haben, was von Gott nicht gelten kann. Man darf also nicht behaupten, daſs er Substanz sei, man

1) z. B. *Introd. pag. 67. p. 92. Theol. Chr. pag. 483.*

2) Wir bemerkten schon oben, S. 71, daſs er den Pseudodionysius ignoriert.

3) *Sermo I pag. 356* ubicunque *mutatio fit, esse* pariter et *non esse* concurrunt. Illi ergo proprium est *esse* qui penitus ignorat *non esse.*

4) *Introd. pag. 88 sq. (Theol. Chr. p. 479)* vgl. *Augustin de trin. V, 3. VII, 10. 11.*

5) Wie das schon *Augustin Conf. IV, 29* ausgesprochen, *Boetius de trin. 4* weiter ausgeführt hat.

darf es aber auch nicht leugnen, sofern Substanz als das definiert wird, was für sich besteht — es paſst also der Begriff nicht auf das göttliche Wesen. Mit Recht sage Boetius: wenn wir das Wort *Gott* aussprechen, so scheine es zwar, daſs wir eine Substanz benennen, in Wahrheit aber ist es die Substanz, welche über jede Substanz hinausgeht.[1])

Auch den Begriff der *forma*, der bildenden Idee, darf man nur in gewissem Sinne auf Gott anwenden. Sofern nämlich die Form das Bestimmende, Gestaltgebende ist, der Gegenstand aber, welcher durch die Form bestimmt wird, das Leidende oder die Bestimmung Erfahrende, so ist es freilich richtiger Gott als *forma* denn als *subiectum* (in dem alten Sinne, d. h. *Substrat*) zu bezeichnen und in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Boetius sich dieses Ausdruckes bedient. Inwiefern der Begriff *forma* auf Gott *nicht* passe, sagt Abälard nicht ausdrücklich, es läſst sich aber nach Analogie des von der Substanz Geltenden leicht ergänzen. Sofern nämlich in der Form schon eine Relation zu dem zu bildenden Stoffe liegt und sie dessen gleichsam als ihrer Ergänzung bedarf, um etwas Wirkliches hervorzubringen, wird man Gott selbst nicht als *forma* bezeichnen dürfen, wiewohl alle Formen von ihm ihren Ursprung haben.

Das höchste Sein muſs als absolut einfach gedacht werden, in ihm ist kein Unterschied zwischen Form und Substrat, zwischen Subjekt und Attribut. Bei endlichen Wesen sind die Begriffe, unter welche sie subsumiert werden, oder die Eigen-

1) Um die Unzulänglichkeit der Philosophie zum Begreifen des göttlichen Wesens darzuthun, bemerkt er, da die Philosophen alles Seiende unter die zehn Kategorieen befassen, Gott aber keiner derselben sich subsumieren lasse, so müſsten sie eigentlich Ihm das Sein absprechen, dem doch allein das wahrhafte Sein zukomme. *Theol. Chr. pag. 482.*

schaften, welche ihnen beigelegt werden, von ihnen selbst zu unterscheiden, die Menschheit ist etwas anderes als der Mensch, die Gerechtigkeit etwas anderes als der Gerechte. Bei Gott aber darf man einen solchen Unterschied nicht machen, die Gottheit ist nichts anderes als Gott selbst, die Weisheit und die Macht Gottes nichts anderes als das göttliche Wesen, und so gilt in allem der Satz des Boetius, *nihil esse in Deo quod Deus non sit.*[1])

Insbesondere hebt Abälard noch die Bestimmung: *omnis formae participatione immunis* einer Ansicht gegenüber polemisch hervor, welche in der That Unterscheidungen der bezeichneten Art machte, und das göttliche Wesen unter den Begriffen der Form und des Substrates glaubte erfassen zu können. Diese Verirrung war mit dem Realismus nicht ohne Weiteres gegeben, sofern es ja eben nicht notwendig war, die Begriffe, mit deren Hülfe man die geschaffenen Dinge zu erklären glaubte, auch auf Gott anzuwenden, aber sie konnte nur auf dem Boden der realistischen Anschauung entstehen, da nur hier von Formen die Rede sein konnte, welche von den Dingen, die durch sie formiert werden, verschieden seien, und sie mufste hier entstehen, sobald man jene Anwendung machte. Die Ansicht nahm bei verschiedenen ihrer Vertreter verschiedene Modifikationen an, indem die Einen überhaupt die *Gottheit* als *Form* von *Gott* als dem *Wesen*, das durch diese Form konstituiert werde, unterschieden, Andere sogar jede der göttlichen Eigenschaften als eine solche von Gott

1) *Theol. Chr. pag. 468 sqq.*, wo die hierher gehörigen Fragen ausführlich behandelt werden, u. a. p. 471: cum definitur accidens quod adest et abest praeter subjecti corruptionem, patenter innuitur accidens non inesse nisi corruptibili rei. . . . . Non itaque sapientia in Deo vel substantialis ei (est?) forma vel accidentalis, imo Sapientia ejus ipse Deus est. Vgl. *pag. 548 sq.*

verschiedene Form oder *res* betrachteten [1]), während noch Andere, wie *Gilbert von Poitiers,* im übrigen zwar den oben angeführten Satz des Boetius gelten liefsen und sogar von göttlichen Eigenschaften, wenn dieselben mehr als eine Art unserer Auffassung sein sollten, nichts wissen wollten [2]), dann aber, zur Erläuterung der Trinitätslehre, doch wieder zu einer Sonderung von Formen (paternitas, filiatio, processio) ihre Zuflucht nahmen. Abälard dagegen bestreitet die Anwendbarkeit jener Unterscheidung sowohl hinsichtlich der Einheit wie der Dreipersönlichkeit des göttlichen Wesens.

Aus der absoluten Überweltlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes folgt ferner, dafs bei ihm von keinen räumlichen und zeitlichen Verhältnissen die Rede sein kann.

Nur als uneigentliche Redeweise darf man es ansehen, wenn dergleichen auf Gott übertragen werden. In wesenhafter, aber nicht in räumlicher Weise ist er überall gegenwärtig.[3]) Wenn es in der Schrift heifst, dafs er irgend wohin komme oder hinabsteige, so wird damit nicht eine Bewegung, sondern nur eine neue Erscheinung seines Wirkens bezeichnet, die sich an diesem oder jenem Orte äufsert.[4]) Wenn aber gesagt

1) Vergleiche *Abaelard Theol. Chr. pag. 491. p. 521 sq. Introd. p. 85.* — *Robert von Melun* (nach der Mitteilung *Hauréau's, hist. de la philos. scol. I, 474*) sagt: secundum istos Deus et Deitas sunt sicut formatum et forma, nam divinitatem dicunt esse formam.

2) Vergleiche Lipsius in dem Art. *Gilbert (Porretanus)* der Allgemeinen Encyclopädie I, LXVII, S. 211 f. und die dort beigebrachten Belege. Von den Gegnern (Bernhard von Clairvaux, Gaufrid von Auxerre) wird Gilbert allerdings auch jener zuvor angeführten weitergehenden Ansicht beschuldigt. Näheres s. unten bei der Trinitätslehre.

3) *Introd. pag. 135 Deus qui ubique per substantiam esse conceditur, non habet quo moveatur localiter, cum ubique sit essentialiter. . . . .* Nullum autem deserit locum motu locali *qui semper substantiae suae praesentia in omnibus est locis.*

4) *Introd. l. l. Expos. symb. ap. pag. 612. Dialog. pag. 701.*

wird, der Himmel sei sein Sitz und die Erde seiner Füfse Schemel, so werden unter dem Namen des Himmels die Seelen der Frommen begriffen, in denen Gott geistig seine Wohnung nimmt, *Erde* dagegen heifsen die irdisch und fleischlich Gesinnten, die er verwirft und gleichsam mit seinem Fufstritte zermalmt. Wiederum, wenn es heifst, dafs Gott sich einem Menschen nahe oder von ihm entferne, so will das sagen, dafs er ihm seine Gaben verleiht oder entzieht.[1])

Wesenhaft aber ist Gott gegenwärtig, weil er überall durch sich selbst wirkt, ohne Mittelspersonen zu bedürfen, wie die Könige deren nicht entbehren können, welche, obwohl das Sprüchwort ihnen lange Hände beilegt, doch nicht in ihrem ganzen Reiche gegenwärtig zu sein vermögen und sich deshalb auf den Dienst von Boten und Gesandten angewiesen sehen.[2]) Um aber das Überweltliche in der Gegenwart Gottes in der Welt zu bezeichnen, bedient sich Abälard mit einer Umkehrung der gewöhnlichen Vorstellungsweise auch des Ausdruckes: alle Räume seien Gott gegenwärtig, denn sie selbst mit allem, was in ihnen ist, könnten nicht bestehen, wenn sie nicht von ihm erhalten würden.[3]) Man sieht hieraus

---

1) *Dialog. pag. 702 sq. Sermo 14 pag. 469.*

2) *Sententt. cap. 19 pag. 50. Dialog. pag. 699 sicut autem in omnibus locis vel intra omnia per potentiae suae operationem vel dispositionem dicitur esse, sic etiam ipsa loca concludens circa ea nihilominus asseritur esse, hoc est, sic ea in sua potestate habere, ut nihil in eis sine ipso vel ejus dispositione fieri possit. Cum itaque per potentiam suam tam intra omnia quam extra sit Deus etc.*

3) *Dialog. pag. 698* qui Deum ubique per potentiae suae magnitudinem non dubitat esse, *ita ei omnia loca praesentia credit,* ut in omnibus quaecunque velit agere possit. .... Ipse quippe est qui .... sine positione locali .... non tam in loco esse dicendus est, qui nullatenus localis est quam *in se cuncta concludere loca. ibid pag. 699* sic *loca cuncta praesentia sibi* vel ipse illis, ut quodcunque velit ibi fieri necesse sit. *Sententt. cap. 19 pag. 50* omnis enim locus ei praesens,

deutlich, dafs es nicht Abälards Meinung ist, die Allgegenwart Gottes irgendwie zu beschränken; wenn er mit Nachdruck hervorhebt, dieselbe bestehe *in der Macht und Wirksamkeit Gottes,* so will er damit nur den Ausdruck, Gott sei *per substantiam* gegenwärtig, vor der Mifsdeutung schützen, als wäre Gott an den verschiedenen Orten der Welt nach Art geschaffener Wesen lokal anwesend.[1]) Des ungeachtet scheinen Manche an jenem Satze Anstofs genommen zu haben. Die Polemik Hugos von St. Victor richtet sich hauptsächlich allerdings gegen ein unzutreffendes Argument, welches, wir wissen nicht von wem, zur Widerlegung einer lokalen Gegenwart Gottes vorgebracht worden war, nämlich dafs dann Gott ja auch von der Unreinheit der Dinge in der Welt berührt werden würde, was Hugo mit Verweisung auf die Gegenwart der Seele im Leibe widerlegt. Mifstrauisch ist er jedoch überhaupt gegen die Ansicht, welche auf das Unräumliche in der Gegenwart Gottes Gewicht legt; wenn man leugne, dafs Gott *alicubi* sei, würde sich, meint er, leicht die Folgerung ergeben, dafs er überhaupt nicht sei.[2])

---

sic et omne tempus. Mit Recht findet Neander, *der heilige Bernhard 2. Aufl. S. 194 Anm. 3* sich hier an das erinnert, was Schleiermacher, *der christliche Glaube § 53* von der Beziehung der Allgegenwart zur Ewigkeit sagt. Im Grunde ist aber alles, was sich bei Abälard wie bei Schleiermacher über das Verhältnis Gottes zu Zeit und Raum findet, schon bei Augustin vorhanden.

1) Abälards Sätze gehen über die *Augustins,* dafs Gott nicht *in loco* sei, *Sermo 53, 7; 88, 14,* dafs er *nusquam locorum Conf. VI, 4; X, 37,* dafs er *non alicubi* sei, *de div. quaestt. 83 qu. 20,* dafs er ubique *praesens, non locorum spatiis sed majestatis potentia de Serm. Dom. in monte sec. Matth. II, 18,* nicht hinaus. — Der Lombarde führt *Sententt. I, 37 g.* Abälards Sätze über die Gegenwart Gottes an, und fügt hinzu: *sed licet haec vera sint ..... in illis tamen verbis, quibus dicitur Deus ubique esse per essentiam, plus contineri credendum est, quod homo vivens capere non valet.*

2) Wenn man *De sacram. I, 3, 16. 17* liest, so sucht man vergeb-

So wenig wie eine räumliche Bewegung darf auch eine zeitliche Veränderung in Gott gedacht werden. Sein Sein ist ein ewiges, und die Ewigkeit ist nicht unendlicher Zeitverlauf, sondern unbedingte Unveränderlichkeit. Alles, was Gott thut, ist in Ewigkeit beschlossen und festgestellt, die Verwirklichung in der Zeit bringt für Gott durchaus nichts Neues. Sein ewiger Wille vollzieht sich innerhalb der zeitlichen und räumlichen Verhältnisse der Welt, ohne dafs damit in ihm selbst irgend eine Bewegung vorginge. Bei ihm ist ewige Gegenwart des Wissens und Wollens, ob etwas zukünftig oder vergangen ist, macht einen Unterschied nur in dem Weltlaufe, vor Gott steht alles in derselben sich gleichbleibenden Gegenwart da.[1])

lich den Unterschied zwischen der in dem *16.* und der in dem *17. cap.* angeführten Anschauung zu finden, und doch behandelt Hugo die Vertreter der einen und der andern in sehr verschiedener Weise, den Ersteren giebt er mit einer Verbeugung seinen Dissens zu verstehen: *et nos quidem horum considerationem sublimem nequaquam falsitatis arguimus, verba tamen supra capacitatem et possibilitatem minorum, et simplicium intelligentiae fortia nimis judicamus;* die Anderen bekämpft er bitter und rücksichtslos: *vocibus servire potius elegerunt quam veritati .... Dicant ergo si hoc auribus efferre (?) praesumant quod Deus nusquam est* (man vergleiche aber Augustin in der vorherg. Anm.) *et non statim ex eo consequi arbitrentur quoniam quod nusquam est ipsum omnino nihil est.* Die Verschiedenheit hat ihren Grund sicherlich in einem allgemeineren Parteigegensatze, welcher vergessen liefs, dafs, was dem Einen recht, auch dem Andern billig sei. — Man beklagt hier, wie an vielen Stellen, im historischen Interesse, die in anderer Hinsicht vielleicht zu lobende Sitte, Zeitgenossen nicht namentlich anzuführen. Höchst wahrscheinlich ist es aber doch Abälard und seine Schule, welche Hugo im Auge hat, wiewohl das oben erwähnte Argument (dessen auch Walther von Mortagne *epist. 2 ad mag. Theodoricum Spicileg. III, 522,* aber ebenfalls ohne Nennung eines Namens, Erwähnung thut) sich bei Abälard nicht findet. P. Lombardus *Sententt. I, 37, 4* scheint dasselbe nur aus *Hugo* zu kennen, den er hier wie so oft ausgeschrieben hat.

1) Die Hauptstelle über die Unveränderlichkeit Gottes ist *Introd.*

Diese Vorstellung von der absoluten Unveränderlichkeit Gottes, welche über die notwendige Verneinung einer Alteration des göttlichen Wesens weit hinausgeht und jede Bewegung in Gott aufhebt, ist durch Augustin in der christlichen Theologie herrschend geworden.[1]) So wenig dieselbe mit der Anschauungsweise der heiligen Schrift im Einklange steht, so bedenklich ist sie in ihren Konsequenzen. Geistiges Leben ohne Bewegung ist eine unvollziehbare Vorstellung und das eine Gott, wie es sein muſs, im höchsten Maſse beizulegen, die andere abzuleugnen, ein unlösbarer Widerspruch. Aber auch die Wahrheit des geschöpflichen, geschichtlichen Lebens wird aufgehoben, wenn die notwendige Form desselben als in der göttlichen Anschauung desselben nicht existierend bezeichnet wird, es ist dann eigentlich nur ein für uns bestehender Schein, und vollends wird dadurch die biblische und kirchliche Christologie zu einer Unmöglichkeit. Wenn des ungeachtet von Augustin selbst und von unzähligen Theologen nach ihm jene Anschauung festgehalten worden ist, so war dies nur dadurch möglich, daſs man die Konsequenzen derselben nicht mit

---

pag. 133 sqq. u. a. cum dicimus eum aliquid facere non aliquem in operando motum illi inesse intelligimus .... sed ejus sempiternae voluntatis *novum aliquem significamus effectum* ..... Eum vero facere aliquid non aliter intelligimus quam *eum esse quamdam causam eorum quae fiunt quamvis ea nulla sua agitatione faciat* ut actio proprie dici queat cum videlicet omnis actio in motu consistat. *Ipsa quippe ejus dispositio quam in mente habuit ab aeterno, ejus actio dicitur cum ad effectum perducitur.*

1) Wenn z. B. *Augustin, Enchir. 33. Enarr. in ps. 2, 4. 105, 32. De Civ. Dei 15, 25* sagt, bei Gott finde keine *perturbatio* statt, so ist dagegen nichts einzuwenden, wenn er aber darauf hin den Begriff des Zornes einfach in den der Strafverhängung (vindicta) umsetzt, so wird damit das subjektive Moment ganz eliminiert. Die älteren lateinischen Väter *Tertullian ctr. Marcion. 1, 26. 2, 16. de anima 19. Lactantius de ira Dei 12. 15. 17* waren darüber anderer Ansicht.

voller Strenge verfolgte, denn das konnte keiner thun, ohne den Boden der christlichen Lehre ganz und gar zu verlassen. Da es sich nun bei der Beurteilung der Einzelnen in dieser Hinsicht immer nur um ein mehr oder minder der Inkonsequenz handelt, so ist gerade hier das Verfahren, aus jenem Grundsatze Folgerungen zu ziehen und sie dem Theologen, um den es sich gerade handelt, als seine Lehren anzurechnen, am wenigsten zulässig, sondern es ist notwendig, in jedem Falle positiv festzustellen, wie weit ein jeder die an sich berechtigten Konsequenzen wirklich gezogen hat, wie weit nicht.

Jene Anschauung hat aber weiterhin auch eine widersprechende Vorstellung hinsichtlich derjenigen Eigenschaften zur Folge, welche Sache des Gemütes sind, wie Zorn und Liebe. Es ist uns nicht möglich, dieselben ohne Bewegung zu denken, die absolute Ruhe, die starre Unveränderlichkeit hebt das Wesen derselben auf; wer von einer solchen Voraussetzung ausgeht, müfste eigentlich zu der Folgerung kommen, dafs bei Gott von Zorn und Liebe gar nicht die Rede sein könne. Das ist nun auf biblisch-christlichem Standpunkte nicht möglich. So ergiebt sich denn der Widerspruch, dafs diese Begriffe zwar festgehalten, dafs sie in der praktischen Anwendung auch nach Analogie dessen, was wir bei Menschen so nennen, gedacht werden; dafs aber dogmatische Bestimmungen dem gegenübertreten, welche diese Analogie wieder aufheben, eben damit aber auch den konkreten Inhalt jener Begriffe zu etwas uns Unfafsbarem machen. So redet Abälard von der Liebe Gottes häufig, namentlich im Zusammenhange der Versöhnungslehre, in der Weise, dafs sie als Liebe im wahren Sinne des Wortes erscheint. Anderwärts unterscheidet er sogar zwischen dem *effectus* und dem *affectus* der göttlichen Liebe, womit also Gott die Liebe als *affectus* zuge-

sprochen zu werden scheint [1]), aber dem steht wieder die Erklärung gegenüber: dafs Gott Jemand liebe, heifse nichts anderes, als dafs er Gutes für ihn beschlossen habe [2]), und an einer anderen Stelle wird behauptet, dafs die göttliche Liebe etwas von der menschlichen im Wesen Verschiedenes sei, das nur uneigentlich mit demselben Namen bezeichnet werde.[3])

Die Sätze der Gotteslehre Abälards, so weit wir sie bisher kennen gelernt haben, sind wesentlich durch Abstraktion von allem, was dem Weltlichen, Kreatürlichen eigen ist, entstanden und tragen darum vorzugsweise einen negativen Charakter. Es fehlt jedoch andrerseits bei ihm auch nicht an

1) Freilich, wenn wir genauer zusehen, mehr dem Schein als der Sache nach. Es ist die Stelle *Introd. pag. 111 (Theol. Chr. p. 545 fin.)* aus der Auseinandersetzung, in welcher Abälard die platonische Weltseele auf den heiligen Geist deutet, wo er u. a. sagt: vocet itaque Plato Spiritum sanctum animam secundum effectum operum. Nos vero dicamus Spiritum s. *secundum naturalem suae bonitatis affectum* quem ita ab aeterno habuerit, ut ex opere eum impleret quando eum implendum esse providit. Dicat ille animam incoepisse secundum *effecta*, nos vero spiritum in *affectu suae bonitatis* aeternaliter perseverare. — Der Ausdruck *affectus* ist hier im Grunde doch nur durch den Gegensatz zu *effectus* veranlafst und bezeichnet nur das ewige Wesen im Gegensatze zu der zeitlichen Wirkung, nicht aber eine Eigenschaft des Gemütes.

2) *Expos. Ep. Rom. pag. 325 dilectio Dei erga nos est ipsa divinae gratiae de salute nostra dispositio.* Man bemerke, dafs diese Bestimmung ausdrücklich *als Definition* gegeben wird; mit der Zurückführung der Liebe auf die *dispositio* wird das Element des Gemütes darin eigentlich ausgelöscht.

3) *Theol. Chr. lib. V* (in der von *Tosti* aus dem *Cod. Casin.* herausgegebenen Fortsetzung, bei *Cousin, Opp. Ab. II, 807*) sagt er, die Liebe sei nach Augustin: motus animi ad diligendum Deum et proximum propter Deum, und fährt dann fort: *Deum autem nullum omnino motum animi habere constat, nec vocabulum caritatis Dei et nostram caritatem in una significatione concludere* sed omnia quae de ipso more nostro loquimur *figurate*, juxta aliquam significationem, non proprie dici.

konkreteren positiven Bestimmungen, in deren Ausführung freilich Manches zu der Frage drängt, ob sie sich mit jenen ersteren wirklich in Einklang bringen lassen. Abälard ist zu der Aufstellung derselben besonders durch die Absicht, die kirchliche Trinitätslehre zu begründen, veranlafst worden; wie weit sie für diesen Zweck dienlich erscheinen, werden wir später zu untersuchen haben, hier ziehen wir sie für sich, ohne Rücksicht auf diese Lehre, in Betracht, was thunlich ist, da sie derselben zwar zum Unterbau zu dienen bestimmt sind, selbst aber zu ihrer Begründung und zu ihrem Verständnis ihrer nicht bedürfen.

Abälard leitet jene Bestimmungen aus der Idee des vollkommensten Wesens ab, als deren konstitutive Momente er Macht, Weisheit und Güte bezeichnet. Denn zur Vollkommenheit gehöre ebenso die Macht, seinen Willen überall und unbedingt zum Vollzuge zu bringen, wie die Erhabenheit über jede Täuschung und die Güte, welche will, dafs alles auf's beste geschehe. Die Macht ohne Güte würde sich nicht die rechten Ziele setzen, ohne Weisheit würde sie nicht die geeigneten Mittel zur Erreichung derselben finden; wo aber diese drei Potenzen zusammen kommen, da läfst sich nichts nachweisen, was zur Vollkommenheit noch fehlen sollte.[1])

An die Unterscheidung dieser Momente nun schliefsen sich die ferneren Sätze der Gotteslehre Abälards, namentlich die über das Verhältnis Gottes zur Welt, an. Denn wie in diesen Potenzen das göttliche Wesen selbst enthalten ist, so geht aus ihnen auch das göttliche Schaffen und Wirken her-

1) *Introd. pag. 13* non est autem perfectus — bona esse caetera constet. *(Sententt. cap. 5 pag. 10.) Theol. Chr. p. 360* ut his videlicet tribus — et sciat et velit. *ibid p. 557* ad perfectam et integram summi boni commendationem, vgl. *pag. 495 med.* und Baur, *Lehre von der Dreieinigkeit II, 462 ff.*

vor. Die grundlegende Potenz ist die Macht, sie ist in gewissem Sinne selbst der Ursprung der anderen, sofern die Weisheit eine Art der Macht, nämlich die des Unterscheidens oder Erkennens ist und aus Macht und Weisheit wieder der Wille hervorgeht, vermittelst dessen sie sich äufsern, in Wirksamkeit treten. Doch läfst sich, was Abälard über die Macht lehrt, erst mit Hinzunahme dessen, was er über Weisheit und Willen sagt, recht verstehen. Denn wie die Weisheit in der Reihe die mittlere Stelle einnimmt, so bildet sie auch für die Betrachtung Abälards den Mittelpunkt, von ihr handelt er am häufigsten und ausführlichsten, und was er über sie sagt, giebt den Anknüpfungspunkt auch für das, was er von den anderen Potenzen lehrt.

Die göttliche Weisheit oder Intelligenz, der göttliche *Νοῦς* oder *Λόγος* umschliefst eine ewige Ideeenwelt, in der das Urbild der erschaffenen Welt enthalten ist. Diese, wie er glaubt platonische, in der That neuplatonische Anschauung[1]), hat Abälard von Makrobius, Priscian und Augustin überkommen.[2])

Die Ideeenwelt ist in der göttlichen Weisheit enthalten, aber sie ist mit ihr nicht identisch, wie schon daraus hervorgeht, dafs diese eine Auswahl unter den Ideeen trifft. Eben hieraus wird man auch schliefsen müssen, dafs in den Ideeen eine Fülle von Möglichkeiten enthalten ist, welche nicht zur Verwirklichung kommen. Näheres hierüber läfst sich jedoch nicht sagen, wie überhaupt die Darstellung der bezüglichen Ansichten Abälards dadurch erschwert wird, dafs er die Ideeen-

1) Siehe Zeller, *die Philosophie d. Griechen. 3. Aufl. II, 1, 557 f.*

2) *Introd. pag. 14 Macrobius Platonem insecutus mentem Dei quam Graeci νοῦν appellant, originales rerum species, quae Ideae dictae sunt, continere meminit* antequam etiam, inquit Priscianus, in corpora prodirent h. e. in effecta operum provenirent. — *Augustin* wird z. B. *Hexaem. p. 633* angeführt. Über des letzteren Ideeenlehre vgl. besonders Gangauf, *metaphysische Psychologie des heil. Augustinus. Augsb. 1852. S. 77 ff.*

lehre nirgends ausführlicher erörtert, sondern nur gelegentlich, meist da, wo es sich um die Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt handelt, herbeizieht. Daher müssen wir uns oft mit Andeutungen begnügen und es bleibt zumteil fraglich, wieweit bei Abälard selbst bestimmte Vorstellungen zu Grunde liegen. Sicher ist jedoch, dafs er alles, was in der sichtbaren Welt vorhanden ist, in der Ideeenwelt seine ewige Präexistenz haben läfst, wie den Stoff der Dinge, so die Dinge selbst, und nicht blofs ihrer Allgemeinheit nach in Gattungen und Arten, sondern auch im einzelnen [1]), und nicht blofs das Vernunftlose, sondern auch die freien Wesen mit allen ihren Vorgängen und Geschicken.[2]) Gerade in der letzteren Hinsicht hat die Lehre von der Ideeenwelt bei Abälard ihre besondere Wichtigkeit, denn in dieser sind die letzten bestimmenden Gründe des Thuns und Ergehens der freien Wesen zu suchen, welche in dem Naturzusammenhang der geschaffenen Welt nicht enthalten sind. Ob nun aber die Ideeen als blofse Musterbilder oder als wirkende Potenzen zu denken sind, darüber spricht sich Abälard nicht besonders aus, doch ist wohl anzunehmen, dafs er sie sich in der ersteren Weise dachte, denn von einem Wirken derselben redet er nicht, dagegen führt er das Werden des Wirklichen immer auf die göttliche Macht oder den göttlichen Willen zurück; es scheint, dafs die Ideeen nur gewissermafsen als die Vorlage zu denken sind, nach welcher die geschaffene Welt gestaltet wird.

1) *Introd. pag. 38* zu den Worten: quod factum est in ipso vita erat: ac si diceret, *omnia temporaliter facta per ipsum, hoc est per ipsam Dei bonitatem condita in ipsa Dei bonitate quodammodo perenniter vivebant, cum apud divinam providentiam per ejus bonitatem optime essent ordinata, ut tam bene singula procedere vellet quantum oporteret.*

2) Siehe *Sententt. cap. 20* und andere im Folgenden anzuführende Stellen.

Ist es die göttliche Intelligenz, welche die Ideeen der Dinge, die in ihrer geschöpflichen Verwirklichung den Inhalt der geschaffenen Welt ausmachen, in sich beschliefst, so ist es der göttliche Wille, der das Ziel und den Zweck dieser Welt bestimmt. Nun fällt der Wille Gottes mit seiner Güte zusammen und damit ist schon gegeben, dafs die Bestimmung der Welt keine andere sein kann als die höchste Güte oder Vollkommenheit derselben. Abälard bedient sich hierfür eines Beweises, den er im Anschlusse an Äufserungen Platos ausführt.[1]) Sollte Gott der Welt nicht die höchste Vollkommenheit mitgeteilt haben, so könnte der Grund nur entweder darin liegen, dafs er es nicht gekonnt oder dafs er es nicht gewollt hätte. Die erstere Annahme würde die göttliche Allmacht aufheben, die zweite besagen, dafs Gott nicht vollkommen gütig sei. Da seine Macht unbeschränkt und dem höchsten Wesen jede Mifsgunst fremd ist, so folgt, dafs er die Welt vollkommen geschaffen hat.

Diese Idee der Vollkommenheit der Welt ist aber, wie durch ein apriorisches Verfahren erreicht, so auch ein Begriff, dessen konkreter Inhalt uns nicht gegeben wird. Wir erhalten von Abälard durchaus keine genügende Auskunft darüber, worin sie bestehe. In der Beseligung aller geschaffenen Wesen liegt sie offenbar nicht, denn nur ein Teil derselben ist zur Seligkeit bestimmt, ein Teil aber zur Unseligkeit. Wo Abälard auf diese letztere Bestimmung Rücksicht nimmt, da redet er wohl von dem Gemeinwohl, dem alle Rücksichten auf das Wohl der Einzelnen weichen müssen.[2]) Abgesehen davon, dafs

1) *Introd. pag. 122 sq. (Theol. Chr. p. 562 sq.) Hexaem. p. 662. Expos. Ep. Rom. p. 173. Theol. Chr. p. 410.* Vergleiche *Plato Timaeus cap.* 6.

2) *Expos. Ep. Rom. pag. 291* cum nulla sit iniquitas — familiari semper est praeponenda.

einem Gemeinwesen, in welchem ein Teil der Angehörigen dem Wohle des Ganzen geopfert wird, doch nur eine relative, nicht eine absolute Vollkommenheit scheint beigelegt werden zu können, ist auch gar nicht ersichtlich, worin dieses *Gemeinwohl* der ganzen Welt bestehe, da ja nicht einmal behauptet wird, dafs die Mehrheit der Wesen zur Seligkeit bestimmt sei. Bekanntlich hat nachmals Leibniz die Vollkommenheit der Welt mit der in gewisser Hinsicht unleugbaren Unvollkommenheit derselben durch die Annahme in Einklang zu bringen gesucht, dafs Böses und Übel untrennbar von der Endlichkeit selbst seien. Dieser Gedanke lag vielleicht auch Abälard nicht fern [1]), ausdrücklich aber hat er ihn doch nirgends ausgesprochen. Vielmehr geht er, von der Betrachtung der in der Welt vorhandenen Übel gedrängt, schliefslich darauf zurück, dafs der letzte Zweck der Welt nicht in den geschaffenen Dingen, sondern in der Ehre Gottes liege.[2]) Da nun aber auch nicht nachgewiesen wird, wieso der Ehre Gottes eine gerade so beschaffene Welt in höherem

1) Als zu Grunde liegend kann man diesen Gedanken bei Äufserungen wie *Introd. pag. 128* ansehen: *quod tamen male faciendi vel peccandi potestatem habemus, non absque ratione haec a Deo nobis potestas concessa est, ut scilicet comparatione nostrae infirmitatis ille gloriosior appareat qui omnino peccare non potest,* et cum a peccato cessamus, non hoc naturae nostrae sed ejus adjutrici gratiae tribuamus. Denn gewifs ist es dabei nicht als Abälards Meinung anzusehen, dafs Gott gleichsam willkürlich der Kreatur eine Vollkommenheit versagte, welche er ihr recht wohl auch würde verleihen können.

2) Was besonders *Theol. Chr. lib. V pag. 806—808* ausgeführt wird; so *pag. 807* Deus propriam amat gloriam cum haec summe sit amanda, et in omnibus quae facit suam praecipue gloriam et honorem attendit, qua nulla rectior vel aeque recta potest esse causa; *pag. 808* cum itaque juxta supraposita rationes oporteat Deum in omnibus quae agit plus honoris sui gloriam quam quidlibet attendat (?) aliud. . . . *Introd. pag. 128* qui ad gloriam suam non solum bona sed etiam mala disponit.

Maſse diene als eine andere, so bleibt es dabei, daſs die behauptete Vollkommenheit der Welt ein Begriff ist, über dessen Inhalt wir keinen Aufschluſs bekommen.

Festgehalten wird dieselbe von Abälard aber mit der gröſsten Entschiedenheit, und ist nun sogleich auch für das, was er weiter über das Verhältnis des göttlichen Willens und der göttlichen Intelligenz sagt, von maſsgebender Bedeutung. Sobald nämlich das Ziel der Welt durch den göttlichen Willen bestimmt ist, so ergiebt sich weiter alles Einzelne mit Notwendigkeit aus der göttlichen Weisheit. Hier waltet durchaus keine Willkür, sondern bis in die kleinsten Einzelheiten hinein wird alles durch die Vernunft oder Weisheit geordnet, weil ihr alle Verhältnisse der Dinge vollkommen gegenwärtig sind. Hier ist also schlechthin kein Irrtum möglich, es ist aber auch nicht denkbar, daſs in irgend einem Falle ebensogut dies wie etwas anderes geschehen könnte, denn jedes andere würde mit dem Ziel der höchsten Vollkommenheit der Welt in Widerspruch geraten. Die Erwägung also, die Auswahl, die stattfindet, ist nichts anderes, als die von der göttlichen Weisheit vollzogene Entscheidung darüber, welche Anordnung des Einzelnen jedesmal zu der Erreichung des Gesamtzweckes die dienlichste ist. Diese Entscheidung hat ihre vollkommenen Gründe, das gesamte göttliche Thun ist also ein wohlbegründetes, alles was Gott im Einzelnen will und wirkt, geschieht, wie Abälard oftmals wiederholt, *rationabiliter* [1]), wenn auch jene innergöttlichen Gründe unsere Vernunft unendlich übersteigen. Obwohl es gegen die Macht Gottes, was sie auch thun möchte, schlechthin keinen Widerstand gäbe, so ist doch

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 291 in omnibus quae facit vel facere permittit causas ipse novit quare sic scilicet eum facere vel permittere conveniat. Alioquin quaedam irrationabiliter faceret vel permitteret.* Vgl. *Introd. p. 127* und die folgende Anm.

jede Willkür von Gottes Thun durchaus ausgeschlossen. Er handelt nicht wie der Despot, dem sein Wille statt eines Grundes gilt, der in diesem oder jenem Falle thut, was sein Belieben ist, sondern sein gesamtes Thun ist vermöge seiner Weisheit nach der Erreichung des höchsten Zweckes bestimmt.[1])

Somit hat also die Intelligenz die Priorität vor dem Willen, sie entscheidet was zweckdienlich ist, darnach tritt der Wille ein, der bestimmt, dafs dieses geschehen soll. Ausdrücklich wird das ausgesprochen und verteidigt in der Stelle *Sententt. cap. 20:* „Manche sagen: Gott könnte dies oder das, wenn er wollte; sie ordnen also den vernunftgemäfsen Erfolg der Dinge dem Willen, nicht der Vernunft oder Weisheit unter, als ob Gott zuerst wollte, dafs dies oder das geschehe, und dann bei sich überlegte, wie dies oder das in angemessener Weise daraus folgen solle. Aber diese befinden sich über Gott im Irrtum und kehren die richtige Reihenfolge zwischen Erwägung und Willen um, denn *zuerst* mufs man fragen, welcher Nutzen, welcher geeignete Erfolg aus einer Mafsnahme sich ergeben werde, und dann den Willen eintreten lassen, damit sie zur Wirklichkeit werde oder unterbleibe." Es ist, so sehr man sich

1) *Theol. Chr. pag. 563* in tantum autem in omnibus quae Deus facit, quod bonum est attendit, ut ipso boni pretio potius quam voluntatis suae libito ad singula facienda inclinari dicatur. *Ibid. pag. 560* (die Stelle gehört zu den von Abälard selbst herrührenden Marginalzusätzen der Theol. Chr., scheint aber nicht an dem rechten Orte zu stehen, sondern mit pag. 563 fin. zusammenzuhängen) mit Beziehung auf die Erklärung des *Hieronymus* zu *Daniel 4, 32 (Vall. V, 650):* non ita ut aestimat Nabuchodonosor operatur Deus, more videlicet eorum qui in his quae faciunt non tam quod bonum est attendunt quam ut suae satisfaciant voluntati qualiscunque ipsa sit, de qualibus scriptum est: sic volo sic jubeo, sit pro ratione voluntas. *Sed magis velle dicendus est singula ut fiant quia bonum esse ut forent vidit.* Vgl. *Introd. p. 124 sq.*

bemühen mag, alles Menschenähnliche von Gott fern zu halten, unvermeidlich, in der Betrachtung dieser Fragen Formen anzuwenden, die dem menschlichen Geistesleben entnommen sind, so ist denn auch unverkennbar, dafs die Darlegung Abälards auf ein dem menschlichen Erwägen und Auswählen sehr ähnliches Verfahren hinauskommt [1]); wir werden dabei nur dessen eingedenk bleiben müssen, dafs er diese Vorgänge nicht etwa als zeitlich geschehende, sondern als ewig vollzogene gedacht wissen will. So auch, wenn er weiter, mehr auf das Konkrete eingehend, sagt: „Da Gott allweise ist, so ist er auch vernunftvoll in seinem Thun, *rationabilis*, mehr als alle Kreaturen, demnach sieht er auch in seiner Weisheit vorher, was zu thun ist. Er sieht einen vernünftigen Grund, weshalb es wohl passe oder nicht passe (conveniens vel inconveniens sit), dafs dieses geschehe oder nicht geschehe; er sieht, dafs es passe, dafs Jacob erwählt, Esau verworfen werde, weil, ebenso wie es zweckentsprechend (opportunum) war, dafs jener erwählt werde und die Leiden, welche sein Bruder ihm zufügte, ertrage, ebenso es zweckentsprechend war, dafs jener verworfen werde, unzüchtig und ein Verfolger des Bruders sei." Wenn nun Abälard anderwärts sagt, dafs man nach Gründen des göttlichen Willens nicht fragen dürfe, dafs dieser selbst der letzte Grund sei [2]), so steht das mit der soeben dargelegten Ansicht nur scheinbar im Widerspruch, Abälard will damit nur die Schranken *unserer* Vernunft und Erkenntnis feststellen. Denn für

1) *Introd. pag. 122* velle itaque Deus duobus modis dicitur aut secundum scilicet providentiae suae ordinationem, *secundum quod scilicet aliquid disponit apud se ac deliberat statuitque in sua providentia ut sic postmodum compleat,* aut secundum consilii adhortationem etc.

2) *Theol. Chr.* p. 457 mit Berufung auf *Augustin de Gen. adv. Manich. I, 4.* quare Deus fecit coelum et terram? .... quia voluit. .... Qui autem dicit: quare voluit, majus aliquid quaerit quam est voluntas Dei. Nihil autem majus inveniri potest.

uns freilich ist der göttliche Wille an sich schlechthin maſsgebend [1]; mögen wir auch hier und da etwas von den Gründen desselben erkennen können, so geschieht das doch immer nur in sehr beschränktem Maſse. Wir mögen zuweilen die Gründe auffinden, weshalb dies und das sich so und nicht anders verhalten dürfe, im ganzen werden wir uns doch bescheiden müssen, die Tiefe der göttlichen Weisheit nicht ergründen zu können und dabei stehen bleiben, daſs Gott es so gewollt habe, was aber ganz und gar nicht mit der Voraussetzung streitet, daſs in Gott selbst für diesen Willen vollkommen zureichende Gründe vorhanden sind.

Mit diesem Verhältnis von Intelligenz und Willen stehen nun die Sätze in Verbindung, welche den eigentümlichsten Bestandteil der Gotteslehre Abälards ausmachen, Sätze, welche bei den Zeitgenossen deshalb groſsen Anstoſs erregten, weil man in ihnen eine Beschränkung der Allmacht zu finden glaubte. Dies gilt zwar noch nicht von der Erklärung, welche er von der Allmacht überhaupt giebt, daſs dieselbe nämlich nicht die Möglichkeit sei, alles zu thun, sondern das zu thun, was Gott wolle. Denn diese Bestimmung ist von Augustin entnommen [2], ebenso wie die Erläuterung derselben, daſs es nämlich nicht eine Beschränkung der göttlichen Macht, sondern vielmehr eine Verherrlichung derselben sei, daſs Gott nichts thun könne, was mit seinem Wesen im Widerspruch

1) Wie er denn auch die allein entscheidende Norm für Recht und Unrecht ist, und Thaten, welche sonst verwerflich sein würden (die Beraubung der Ägypter durch die Israeliten, der Selbstmord des Simson u. s. w.), wenn sie nach göttlichem Befehl geschehen, gerecht sind. *Expos. Ep. Rom. pag. 241. Theol. Chr. p. 426* — eine Ansicht, in der Abälard den Kirchenvätern folgt, siehe z. B. *Augustin de Civ. Dei I, 26.*

2) *Augustin sermo (1) de symbolo ad catechumenos 2. Sermo 213, 1. 214, 4 u. ö.*

stehe, wie Lügen oder irgend etwas Böses thun oder irgend etwas, das nur körperlichen Wesen zukommen könne, wie umhergehen; in letzterer Hinsicht zeige Gott seine Macht, indem er diesen Kreaturen die Kraft verleihe, die Handlungen zu vollziehen, welche für sie als körperliche Wesen notwendig sind, seiner aber nicht würdig sein würden. Nur das, was dem eignen Nutzen oder der eignen Würde entspreche, thun zu können, sei für ein jedes Wesen als Macht zu bezeichnen, das Gegenteil thun zu können, sei vielmehr Ohnmacht.[1])

Bei dieser näheren Bestimmung des Begriffes der Allmacht bleibt Abälard jedoch nicht stehen, er erklärt vielmehr, dafs überhaupt das Können Gottes über das hinausgehe, was er wirklich thue oder, was dem gleichbedeutend ist, er behauptet, dafs das Wollen und das Können Gottes von gleichem Umfange sei, wie er das in der Überschrift von *Frage 35 in Sic et Non* und *Introd. p. 129 in.* ausdrückt *quod ubi deest velle Dei desit et posse.* Weiter spricht er denselben Gedanken aus in den Sätzen, Gott könne nicht mehr thun, als er thue, nichts auf andere Weise oder zu anderer Zeit thun, als er es thue, nichts besser machen, als er es mache, nichts von dem, was er thue, unterlassen. Er ist sich selbst bewufst, damit Paradoxes zu behaupten und spricht aus, er werde wenig Anklang mit diesen Sätzen finden, welche dem Anscheine nach sowohl mit den Autoritäten, wie mit der gesunden Vernunft im Widerspruche ständen. Um so mehr hält er es für nötig, eine ausführliche Rechtfertigung derselben im ganzen und eines jeden für sich zu geben[2]), da sie aber unter einander in notwendigem inneren Zusammenhange stehen, so ist auch der eigentliche Grund, auf dem sie ruhen, bei allen derselbe.

1) *Introd. p. 121* quaerendum itaque primo videtur —; *p. 123* ejus voluntate resistere queat.

2) *Introd. pag. 123 sqq. Theol. Chr. pag. 560 sqq. Sententt. cap. 20.*

Es sind zwei Voraussetzungen, aus denen Abälard diese Sätze herleitet: die eine, dafs verschiedene Möglichkeiten nie unter sich gleichwertig sind, sondern jedesmal eine den Vorzug vor den andern verdient; die andere, dafs Gott vermöge seiner Güte stets das Beste will. Betrachten wir zuerst die zweite für sich, so ist klar, dafs hier zunächst eine einfache logische Folgerung aus der Voraussetzung *der ethischen Bestimmtheit* des göttlichen Wesens vorliegt. Dafs Abälard es so ansieht, beweisen seine näheren Auseinandersetzungen in Beantwortung der Einwendungen gegen seine Lehre. Man finde in der heiligen Schrift viele Stellen, in denen es heifse, Gott könne dies oder das thun, was er nicht thut. Er führt nur Matth. 16, 53 an. Hier scheint ja deutlich gesagt zu sein, dafs Christus den Vater bitten konnte, ihm zwölf Legionen Engel zu senden, und dafs der Vater sie ihm senden konnte, und doch ist weder das Eine noch das Andere geschehen. Aber in der That wollen die Worte Christi nur sagen: glaubst du, dafs wenn ich den Vater um meine Befreiung bäte, ich sie nicht erlangen, dafs also mein Gebet in irgend einem Stücke unwirksam sein würde, wenn es nämlich in der Ordnung wäre, dafs ich darum bäte? Damit ist aber nicht gesagt, dafs Christus wirklich um das bitten konnte, um was er nicht bitten sollte — setzt doch auch er selbst hinzu: aber wie würde die Schrift erfüllet; es mufs also geschehen — oder dafs der Vater ihn wirklich befreien konnte, im Widerspruch damit, dafs er nicht befreit werden sollte. Man wende ferner ein, die Behauptung, Gott könne nur das thun, was er irgend einmal wirklich thue, und nur das unterlassen, was er unterlasse, trete der göttlichen Herrlichkeit zu nahe, da doch selbst wir Menschen vieles thun können, was wir nicht thun. Aber, antwortet er, dafs wir thun können, was wir nicht thun sollen, ist kein Vorzug, sondern eine Schwäche unserer Natur, wir

würden viel vollkommener sein, wenn wir jedesmal nur das thun könnten, was wir sollen. Jene Möglichkeit aber hat Gott uns gelassen, damit unser Abstand von dem, der nur Gutes thun kann, um so deutlicher werde und wir, wenn wir aufhören zu sündigen, das nicht unserer Natur, sondern dem Beistande seiner Gnade zuschreiben. Ebenso sind die im Irrtume, welche meinen, Gott könne darum thun, was er nicht thue, weil nichts seinem Willen Widerstand leisten könne, denn daraus würde folgen, dafs er auch lügen oder seiner Unwürdiges thun könnte, weil auch daran ihn Niemand würde hindern können.

Man sieht, dafs es sich hier überall nicht um eine Beschränkung der göttlichen Macht, sondern um eine ethische Bestimmtheit des göttlichen Thuns handelt; vermöge ethischer Notwendigkeit thut Gott immer gerade das, was er thut, und eine ethische Unmöglichkeit ist es für ihn, etwas anderes zu thun. Er thut alles, was er *rationabiliter* thun kann, und etwas anderes kann er nicht thun, nicht weil ihm die Macht dazu fehlte, sondern weil dann eben sein Thun nicht rationabile wäre [1]; der Mensch kann freilich auch thun, was nicht rationabile ist, aber gerade die Erhabenheit Gottes bringt es mit sich, dafs er das nicht kann. Für Abälard fällt also diese Beschränkung des göttlichen Könnens ganz unter denselben Gesichtspunkt wie jene, dafs er nicht sündigen kann, von der schon Augustin gesagt hatte, dafs sie keine Beschränkung, sondern eine Verherrlichung seiner Macht sei. Wir werden

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 331* zu Röm. 14, 4 *id enim Deus posse dicitur quod ne ab eo fiat nulla impediri ratione videtur* (die folgenden Worte: id est vel auctoritate contradicitur, sind entweder ganz entstellt, oder sie sind ein albernes Einschiebsel eines Lesers, der meinte, überall wo von ratio die Rede sei, dürfe auch die auctoritas nicht fehlen). Tale est ergo: potens est Deus ac si dicatur nulla ne hoc faciat contraire ratio videtur.

also im Sinne Abälards unterscheiden müssen zwischen der Macht Gottes und dem Können Gottes und jenen Satz *quod ubi deest velle Dei, desit et posse* übersetzen müssen: *das Können Gottes* (nicht: die Macht Gottes) *reicht nur so weit wie sein Wollen.* Und wenigstens in einer Beziehung spricht Abälard dies auch geradezu aus. Wenn er nämlich sagt, Gott *könne* in jedem Zeitpunkt nur das thun, was er in demselben wirklich thue, so stellt er dem doch den Satz zur Seite, er habe *jederzeit* die Macht, das zu thun, was er *irgend einmal* thue. So sagt er nämlich *Introd. p. 132,* wo er von der Menschwerdung als einem einmal geschehenen Factum spricht: „auf diese Weise ist Gott der Macht der Menschwerdung nicht beraubt, welche er einmal geübt hat, wenn er sie auch jetzt deshalb nicht üben kann, weil es jetzt nicht so in der Ordnung ist. Und man kann von Niemandem sagen, dafs er einer Macht beraubt sei, wenn es gewifs ist, dafs er sie *üben könnte, wenn er wollte,* und Niemand das würde verhindern können." Ist dies Abälards wirkliche Ansicht, so kann man allerdings fragen, warum er nicht blofs den Ausdruck: Gott *kann* thun, was er nicht thut, sondern auch den: Gott *könnte* es thun, wenn er wollte, dessen er sich hier bedient, sonst vermeiden will, da derselbe doch, wie es scheint, mit seiner Ansicht nicht im Widerspruch gestanden und den Anstofs gehoben haben würde. Man könnte sagen, es habe ihm wohl nicht so sehr daran gelegen, diesen Anstofs zu heben, er hat ja eine gewisse Vorliebe für paradoxe Behauptungen, doch in der That würde jener Ausdruck nicht ganz seiner Ansicht entsprechen. Zwar nicht deshalb, weil er die Unbeschränktheit der göttlichen Macht wahrt, wohl aber darum, weil er die Möglichkeit setzt oder nicht mit Bestimmtheit ausschliefst, dafs Gott etwas anderes *wollen könnte* als er will, also die ausnahmslose Bedingtheit des göttlichen Willens durch die

göttliche ratio und durch das einmal gesetzte Weltziel, um die es Abälard gerade zu thun ist, nicht enthält. Hiernach wird es denn auch zu beurteilen sein, wenn er in seinem letzten Glaubensbekenntnis sagt: *Deum ea solummodo posse facere credo quae ipsum facere convenit, et quod multa facere posset* (nach anderer Lesart *potest*) *quae nunquam faciet.* Mit der Art, in der sich Abälard sonst meist ausgedrückt hat, stehen die letzten Worte im Widerspruch, der Sinn aber, den er mit ihnen verbindet, ist, wie die absichtliche Voraussstellung des ersten Teiles zeigt, kein anderer als der, welchen wir kennen gelernt haben.

Die zweite Voraussetzung der in Rede stehenden Lehre Abälards ist, dafs in jedem Falle unter verschiedenen Möglichkeiten eine den Vorzug verdiene, dafs es immer *ein Bestes* gebe.

Hiervon handelt ausdrücklich *Theol. Chr. pag. 560.* Abälard erwähnt hier den Einwurf: wie das, was Gott jetzt thut, gerecht oder gut ist, so würde, wenn er dieses unterliefse und etwas anderes thäte, auch dieses gut und zwar in gleichem Mafse gut sein. Darauf antwortet er: wenn *jenes*, was Gott unterliefs, als er *dieses* erwählte, ebensogut wäre, so wäre ja kein Grund vorhanden gewesen, das Eine dem Anderen vorzuziehen. Werde hierauf weiter eingewendet: weil beides zugleich nicht geschehen sollte und Eines und das Andere gleich gut war, so sei, welches von beiden auch geschah, mit gutem Grunde geschehen, so könne man das nicht gelten lassen, denn nach diesem Argument hätte doch das, was nicht geschehen ist, dasselbe Recht gehabt wie das, was geschehen ist, weil es ebenso gut gewesen wäre wie jenes. Wer aber etwas, was gut ist und einen vernünftigen Grund für sein Geschehen hat, unterläfst, der handelt nicht nach vernünftigem Grunde, so dafs die zuvor berührte Schwierigkeit doch bestehen

bleibe. Der Gedanke ist also: zwischen zwei ganz gleichwertigen Möglichkeiten ist eine auf Gründen beruhende Auswahl nicht möglich, und deshalb kann eine solche Gleichwertigkeit überhaupt nicht angenommen werden. Zunächst liefse sich hier gegen Abälard wohl einwenden, dafs in dem Worte *irrationabiliter* eine Amphibolie liegt. *Aus Gründen* könnte in jenem Falle freilich die Auswahl nicht erfolgen, *unvernünftig* aber wäre sie darum doch keineswegs, vielmehr, wie der Gegner behauptet, *in jedem Falle vernünftig;* unvernünftig wäre es blofs, dieselbe zu unterlassen, wenn doch die Notwendigkeit vorhanden ist, dafs eins von beiden geschehe. Damit könnte Abälards Argumentation, wie sie lautet, zurückgewiesen werden. Die *Sache* aber wäre damit freilich nicht erledigt. In der Bestreitung gleichwertiger Möglichkeiten hat bekanntlich auch *Leibniz* seine Meinung geteilt. Auf die Erörterung der Frage selbst weiter einzugehen, haben wir hier keine Veranlassung, wohl aber auf das Verhältnis der Gedanken Abälards zu verwandten Ansichten einen Blick zu werfen.

Ohne Zweifel findet zwischen *Leibnizens* und Abälards Ansicht von dem Laufe der Welt eine innere Beziehung statt, und da Leibniz ja von überall her Anregungen zu seinen nichts desto weniger originalen Gedanken entnommen hat, so hat vielleicht auch Abälard, mit dem er nicht unbekannt war [1]), dazu seinen Beitrag geliefert. Versucht man, gewisse Andeutungen Abälards weiter zu verfolgen, so wird man auf Ansichten geführt, die sich bei Leibniz entwickelt finden. Der Gedanke, dafs die Rücksicht auf den gesamten Weltzweck des *Sosein* jedes einzelnen Teiles, jedes einzelnen Umganges bedinge, dafs somit die Abänderung irgend einer Einzelheit

1) *Théodicée; discours de la conformité etc.* § 87 bei Erdmann *Leibnitii opera philos. pag. 503.*

auch einen im ganzen verschiedenen Weltlauf zur Folge haben würde, ist bei Leibniz zu der Ansicht von der Unendlichkeit möglicher Welten fortgebildet, welche in Gott ihre ideale Existenz haben, aus denen aber grade diese als die vollkommenste ausgewählt und zur Verwirklichung bestimmt ist, woraus sich dann sofort ergiebt, dafs in *dieser* Welt nur das möglich ist, was wirklich wird. Leibniz hat aber vor Abälard wie vor allen Früheren vor allem das voraus, dafs er in seiner Monadologie eine bestimmte Auskunft darüber giebt, wie man sich die Ideeen, ihr Verhältnis zu Gott und zu einander vorzustellen habe. Da bei Abälard eine solche Auskunft nicht zu finden ist und er sie auch nicht geben konnte, weil er selbst keine klare Vorstellung weder über die Idealwelt selbst, noch über ihr Verhältnis zu der wirklichen Welt sich zu bilden vermochte, bleibt es bei Andeutungen einer Anschauung, welche zur Durchführung zu bringen dem gröfseren Philosophen des 17. Jahrhunderts vorbehalten blieb.[1])

Auch bei *Schleiermacher* kehrt bekanntlich die abälardische These von der Beschränkung des göttlichen Könnens auf das wirklich Geschehende wieder, doch bei ihm in einem etwas anderen Charakter als bei Leibniz und bei Abälard, auf den sich übrigens Schleiermacher bezieht.[2]) Bei ihm geht sie nicht sowohl aus einer teleologischen als aus einer kausalen, sozusagen physikalischen Betrachtungsweise hervor, stützt sich namentlich auf seine Auffassung des *Naturzusammenhanges* und steht mit seiner dem Pantheismus verwandten Ansicht von dem Verhältnis zwischen Gott und Welt in Verbindung.

---

1) Vergleiche über *Leibniz'* Lehre nach der hier in Betracht kommenden besonders die eingehende und durchsichtige Darstellung von G. Class, *die metaphysischen Voraussetzungen des Leibnizischen Determinismus. Tübingen 1874.*

2) Schleiermacher, *der christliche Glaube* § *54, 2 Anm. 2.*

Nach Schleiermacher ist die Welt in ihrem ganzen Zusammenhange durch die göttliche Ursächlichkeit bedingt, wiederum findet aber auch diese Ursächlichkeit in der Welt ihren vollständigen Ausdruck. Alles was in der göttlichen Ursächlichkeit begründet ist, ist damit auch in dem Naturzusammenhang begründet, ein aufserordentliches Eingreifen Gottes zur Ergänzung der in diesem Zusammenhange enthaltenen Potenzen findet niemals statt, alles Einzelne was geschieht, auch die Handlungen der vernünftigen Wesen, findet seine vollständige Begründung in dem Naturzusammenhange, ist durch diesen vollständig determiniert. Nun erscheint unserer beschränkten, für uns aber notwendigen Betrachtung vieles möglich, was sich nicht verwirklicht, deshalb weil wir nie den ganzen Zusammenhang der Dinge und wirkenden Ursachen, sondern immer nur einen engen Kreis derselben überblicken können. Was aus diesem, für sich betrachtet, hervorgehen könnte, erscheint uns als möglich, weil wir die Hemmungen, welche von anderen Gebieten her das Zustandekommen dieser und jener Wirkungen hindern, nicht kennen. Könnten wir dagegen für jeden Punkt den Einfluſs der gesamten Wechselwirkung übersehen, so würden wir sogleich gesagt haben, was nicht wirklich geworden, sei auch innerhalb des Naturzusammenhanges nicht möglich gewesen. Da nun die göttliche Ursächlichkeit nicht weiter reicht als der Naturzusammenhang, so ergiebt sich jener Satz in der That mit Notwendigkeit aus den Voraussetzungen.

Gerade diese Voraussetzungen teilt Abälard aber nicht, ein Naturzusammenhang, aus dem alles Einzelne mit Notwendigkeit folgte, existiert für ihn nicht, schon die Handlungen der vernünftigen Wesen sind nicht durch den Naturzusammenhang gesetzt, und noch weniger ist ein Eingreifen Gottes in denselben ausgeschlossen, wie es in dem Wunder geschieht.

Es scheint sonach fast, als sei das Zusammentreffen beider Theologen in jener Thesis ein zufälliges, da die Gesamtanschauungen, in denen sie hier und dort ihre Stelle findet, ganz verschiedene seien — und doch ist die Thesis zu eigentümlich, als dafs man sich zu der Annahme eines solchen Zusammentreffens ohne tieferen inneren Grund leicht entschliefsen könnte.

In der That ist eine innere Verwandtschaft vorhanden. Freilich den *Natur*zusammenhang im Sinne Schleiermachers kennt Abälard nicht, wohl aber einen anderen, der für ihn nicht minder unverbrüchlich ewig und unabänderlich fest steht wie jener für Schleiermacher — den Zusammenhang der innergöttlichen Determination. In diesem ist alles, was zur Verwirklichung bestimmt ist, auch die Handlungen der freien Wesen, auch die Thaten des aufserordentlichen Eingreifens Gottes in den Zusammenhang der Welt ewig festgestellt, und es ändert hierfür im Wesentlichen nichts, dafs Abälard, wo er auf denselben reflektiert, von dem teleologischen Gesichtspunkt, nicht von dem der Kausalität ausgeht. Jedes Einzelne ist hier so geordnet, wie es dem Zwecke des Ganzen am meisten dient, wobei also die Wechselwirkung der einzelnen Dinge im vollen Mafse in Rechnung gezogen ist. Jeder Idee ist genau das Mafs der Entwickelung und der Vollkommenheit zugestanden, welches durch höchste Vollkommenheit des Ganzen gefordert wird, und dies alles ist durch die göttliche Intelligenz und den göttlichen Willen ewig festgestellt. Es ist klar, dafs in dieser innergöttlichen intelligibeln Welt das Verhältnis des Einzelnen zu dem Ganzen gleichermafsen fest bestimmt ist, wie nach Schleiermacher in unserer Welt des Naturzusammenhanges. Der Begriff des Möglichen verliert in jener ebenso seine reale Bedeutung wie in dieser. Wenn wir uns nun erinnern, dafs jene Idealwelt selbst nicht eine Schöpfung

des göttlichen Willens ist, sondern der göttlichen Intelligenz, also dem göttlichen Wesen angehört, so wird klar, wie sich der in Rede stehende Satz als richtige Konsequenz aus den Voraussetzungen auch der abälardischen Gotteslehre ergeben mufste.

Nun sind jene Voraussetzungen ja keineswegs Abälard ausschliefslich eigen, er teilt sie im Wesentlichen mit Augustin und der nachaugustinischen Theologie überhaupt. Er aber ist es, der mit eindringendem Scharfsinn eine Konsequenz klar erkannt hat, welche den anderen entweder überhaupt entging oder der sie ihres dogmatisch bedenklich scheinenden Charakters wegen auswichen.

Der Vollständigkeit wegen mögen noch die Antworten Erwähnung finden, welche Abälard auf zwei gegen seine Lehre erhobene Einwendungen giebt. Man sagte erstens, es sei doch nicht zu leugnen, dafs dieser oder jener Mensch besser sein könnte, als er wirklich sei, dann aber folge, dafs Gott ihn auch hätte besser machen können. Die Folgerung, entgegnet Abälard, ist nicht richtig, denn sagt man: dieser Mensch könnte besser sein, so sieht man nur auf denselben, wie er an sich ist, ohne Rücksicht auf die übrige Welt, und da ist es freilich wahr, dafs er z. B. gerechter oder auch stärker oder begabter sein könnte, als er ist. Gottes Thun aber zieht die Bestimmung der ganzen Welt in Betracht und diese erfordert es, dafs dieser Mensch gerade so sei, wie er ist, und darum ist es nicht möglich, dafs Gott ihn besser mache. Ebenso stehe es auch mit der Frage, ob nicht Gott einen, der nicht prädestiniert sei, selig machen könnte; in dem Menschen selbst liege kein Grund, weshalb der, welcher ein nicht Prädestinierter sei, nicht auch hätte ein Prädestinierter sein können, wohl aber in der ganzen von Gott nach Gründen bestimmten Ordnung der Welt, welche es mit sich bringe, dafs dieser zu

den nicht Prädestinierten gehöre.[1]) Eine andere Einwendung betraf das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott. Muſs Gott, sagte man, alles so thun, wie er es thut, welchen Grund haben wir dann noch, ihm für die Wohlthaten, die er uns erweist, zu danken? Aber, antwortet Abälard, es ist ja nicht von einem Zwange die Rede, unter dem Gottes Handeln stände, sondern aus der Notwendigkeit seiner eignen Güte thut er was er thut, dies aber hebt das Gefühl des Dankes so wenig auf, daſs wir vielmehr gerade dem am meisten dankbar sind, der gar nicht anders kann als das Gute thun, welches er thut.[2])

Abälard hatte übrigens richtig geurteilt, wenn er voraussah, daſs seine Lehre wenig Anklang finden würde. Sie wird in der That von den folgenden Dogmatikern allgemein bestritten, ohne daſs der Zusammenhang seiner Gedanken richtig verstanden würde. *Hugo von St. Viktor* leugnet schon die Lehre von der besten Welt, Gott hätte die Welt auch in ihrer Gesamtheit besser machen können, nur nicht in dem Sinne, wie man etwas Schlechtes verbessere, sondern wie man etwas Gutes noch besser mache. Die höchste Vollkommenheit aber, welche Gott allein zukomme, teile er dem Geschaffenen nicht mit. Damit wird allerdings die Voraussetzung jener Lehre hinfällig. Im übrigen sieht es Hugo für eine Vermessenheit an, bestimmen zu wollen, was Gott thun könne oder müsse, ohne doch selbst Erörterungen dieser Art ganz vermeiden zu können; die Frage, ob er ein Ding oder einen Menschen besser machen könne als er sei, beantwortet er mit der Unterscheidung, es komme darauf an, ob man das *besser* im Sinne des Attributs zum Objekt verstehe, dann sei die Frage zu be-

1) *Introd. pag. 129* quod autem superius objectum est — *pag. 130* possibile esse concedatur. *(Theol. Chr. p. 561 sq.) Sententt. cap. 20 p. 55.*

2) *Introd. pag. 130 sq.* womit zu vergleichen die Einwendungen des Robert Pullus Sententt. I, 15.

jahen, denn Gott könnte machen daſs dieser oder jener besser wäre als er ist, oder ob man es als Adverbium nimmt, das die Art des Wirkens bezeichne, dann sei sie zu verneinen.[1]) *P. Lombardus* schlieſst sich wesentlich an Hugo an, bei der letzten Frage aber macht er noch eine zweite Unterscheidung; es sei auch das nicht zu leugnen, daſs unter verschiedenen Weisen, etwas zu thun, Gott etwa auch der weniger vollkommenen den Vorzug geben könne, nur dürfe das nicht in dem Sinne verstanden werden, als wäre es besser gewesen, wenn er einen anderen Weg eingeschlagen hätte.[2]) *Robert Pullus* behandelt den Gegenstand ziemlich ausführlich und ebenfalls mit speziell polemischer Beziehung auf Abälard, aber er bleibt bei dem ganz abstrakten Begriffe der Möglichkeit und stellt dann mit der bei ihm beliebten Kühnheit die unerhörtesten Dinge zusammen, welche Gott thun könnte, was doch in der That nur auf das auch von Abälard behauptete *Deo neminem resistere posse* hinauskommt; andere Argumente, die er vorbringt, wie das oben schon erwähnte von dem Danke gegen Gott, oder, daſs dann Gott den Menschen hätte erlösen *müssen* u. s. w., gehen von der Voraussetzung aus, als ob nach der Ansicht des Gegners Gott unter einem Zwange stände.[3])

1) *Hugo Vict. Summa sententt. I, 14. Summa de sacram. I, 2, 22.*

2) *P. Lombardus Sententt. I, 44 c.* ut tamen modus referatur ad qualitatem operis id est creaturae, non ad sapientiam creatoris. Die Distinktionen 43 und 44 sind ganz der Behandlung der hierher gehörigen von Abälard angeregten Fragen gewidmet. Dem Lombarden folgt *Thomas Aq. Summa theol. I qu. 25 art. 5 und 6.*

3) *Robert Pullus Sententt. lib. I,* das ganze 15. Cap.; die Stellen, auf welche oben besonders Bezug genommen, sind *pag. 58 sq. (ed. Mathoud)* Audacius dixerim — nullo modo dubitavit; *pag. 56* Quomodo ergo omnipotens — gratiam promeruit; *pag. 57* sed fortasse dices — illud poterit vitare. Auch die Stelle *lib. IV cap. 6 pag. 130* gehört hierher. Wenn *Robert* hier sagt: constat item quod quidquid agit potest, non tamen quidquid potest facit: *nam pleraque in se conside-*

Die Frage von dem Verhältnis des göttlichen Vorherwissens und der göttlichen Vorherbestimmung zu dem freien Willen der Geschöpfe behandelt Abälard ebenfalls im Zusammenhange mit der Lehre von Gott und seine Beantwortung derselben will aus eben diesem Zusammenhange verstanden sein. Nicht von der Reflexion über das menschliche Thun geht er aus, um dann zu fragen, in welchem Verhältnis dasselbe zu dem göttlichen Wissen und der Vorsehung stehe, sondern seine Anschauung von dieser ist vielmehr bestimmend für seine Beurteilung des geschöpflichen Thuns wie des ganzen Weltlaufes. Der Begriff des *Vorherwissens* hat seine Bedeutung nur in unserer Beziehung des göttlichen Wissens auf den zeitlichen Charakter des Geschehens, bezeichnet aber nicht einen Unterschied in der göttlichen Erkenntnis selbst, in der es kein *vor* oder *nach* giebt, die eine und dieselbe ist, gleichviel ob das, was sie enthält, im Laufe der Dinge vergangen, gegenwärtig oder zukünftig ist. Dieselbe erstreckt sich auf alles, Gröfstes wie Kleinstes, und es versteht sich von selbst, dafs nichts anders sein oder werden kann, als es in ihr enthalten ist.

Die Unmöglichkeit sich zu denken, dafs eine schlechthin nicht determinierte Handlung doch unbedingt vorausgesehen werde, führte in jener Zeit den einen oder den andern sogar zu der Annahme der Möglichkeit des Irrtums in dem gött-

---

rata bene fieri poterant, verum ad universitatem relata non fieri melius decet, quippe nonnulla quae facta enitescerent, infecta mavult Deus quoniam in ordine rerum aliud sedet. nimirum Deus qui res ordinasse alias aliter poterat hunc qui fit sua consultus ratione ordinem elegit in quo sic magna parvis, sic mala contemperavit bonis ut universitas perspecta undique delectet intuentem etc. — so scheint das ganz die Ansicht Abälards zu sein und der Unterschied nur darin zu bestehen, dafs Robert die abstrakte Möglichkeit, Abälard die konkrete Unmöglichkeit betont, was ein Unterschied mehr in den Worten als in der Sache ist.

lichen Wissen.[1]) Durch *Wilhelm von Champeaux* erfahren wir, dafs man das Anstöfsige dieser Behauptung durch den freilich sehr unwissenschaftlichen Zusatz zu heben suchte, dieser Fall trete doch nie ein: *concedunt quod Deus possit falli sed non quod fallitur.*[2]) Den in unserer Zeit von R. Rothe vorgeschlagenen Ausweg, die Freiheit des kreatürlichen Handelns durch die Annahme einer Selbstbeschränkung der göttlichen Allwissenheit zu retten[3]), scheint damals Niemand versucht zu haben.

---

1) *Introd. pag. 85* nach Anführung anderer Irrlehren: quartus autem in tantam prorupit insaniam, ut quia res aliter evenire possunt quam Deus providerat, *Deum posse falli concedat* (in der *Theol. Chr. pag. 522* heifst es noch stärker *ut Deum posse decipi profiteatur*).

2) Wilhelm teilt (bei *Patru pag. 64 sq.*) auch eine Beweisführung für den Satz: Deum posse falli, mit, deren ungeschickte Form jedoch eine zu weitläufige Erläuterung nötig machen würde. Was er selbst dagegen bemerkt: Deum non posse providere omnia *hoc modo*, quod *credat eventurum*, quicquid *potest* evenire und *(pag. 66 sq.)* Deus non solum providet actus hominum, sed etiam omnes modos: cum enim modo sedeam, hoc providet Deus, *et modum: posse me etiam non sedere; sedere enim et posse non sedere non sunt contraria* (in dieser Weise ist der Text gewifs richtig zu stellen, die Ausgabe hat: prov. D. et modum etiam non sedere; sedere enim et non posse sedere s. contr.); *sed si Deus provideret me sedere et in eodem non sedere, hoc esset contrarium* — ist eine richtige Lösung von der Voraussetzung aus, dafs Gott das freie Handeln *vorher bestimmt*, und es als ein *nicht durch den Naturzusammenhang bestimmtes voraussieht*

3) Welche auch Hayd, *Abälard S. 235 f.* teilt, wenn er die Meinung *das Vorherwissen freier Handlungen von Seiten Gottes sei vor dem Eintreten derselben ebenso indeterminiert, als es diese selber sind, bevor sie geschehen*, für die richtige erklärt. Wenn er aber dahingestellt lassen will, ob diese Ansicht nicht auch von Abälard in dem Satze *(sententt. cap. 21 pag. 59)*: nullam siquidem necessitatem infert providentia rerum eventibus, *sed sicut se habent res ad utrumque, sic providentur se habere*, ausgesprochen sei, so ist das nicht richtig. Abälard meint auch hier nur, dafs Gott die freien Handlungen als solche, welche *nach dem Naturzusammenhange geschehen oder auch nicht ge-*

Für Abälard konnte in der Annahme des göttlichen Vorherwissens auch der freien Handlungen eine besondere Schwierigkeit nicht liegen, weil nach seinem Begriffe der Freiheit dieselbe nur zu der naturnotwendigen Bestimmtheit einen Gegensatz bildet, nicht aber auch die göttliche Determination ausschliefst. Sieht Gott voraus, dafs etwas geschehen werde, so ist es notwendig, dafs es geschehe, und dies gilt auch hinsichtlich der Handlungen der freien Wesen. Die Willensfreiheit wird nach Abälards Meinung dadurch nicht aufgehoben, denn wenn auch, sofern Gott vorhersieht, dafs eine Handlung eintreten werde, es notwendig ist, dafs sie eintrete, so sei doch darum die Handlung selbst nicht notwendig.[1]) Der Vergleich, mit dem er dies zu erläutern sucht, hebt freilich die Schwierigkeit nicht auf: „Wenn ich sehe, dafs du liesest, ist es notwendig, dafs du liesest, aber darum ist dein Lesen selbst nicht eine notwendige Handlung.“ In dem Beispiele ist das Sehen erst die Folge des Lesens, deren Ein-

---

schehen können, voraussieht. Das will das: *se habent ad utrumque* (nämlich *ad fieri et non fieri*) besagen; bei Gott ist das, was wirklich *geschehen wird*, wie vorausbestimmt, so vorausgesehen.

1) *Expos. Ep. Rom. p. 281* Nos autem concedimus eum qui moechaturus est necessario moechaturum esse *cum id Deus praeviderit;* sed non ideo simpliciter dici convenit eum esse necessario moechaturum. Non enim haec modalis cum determinatione illam simplicem infert. Vgl. *Sententt. cap. 21 pag. 59.* Stöckl, *Gesch. d. Philos. im Mittelalter I, 258* übersetzt hier die Worte: neque enim ex vera cum determinatione falsa simplex infertur propositio: *„Denn aus einer wahren Behauptung mit einer falschen Begründung folgt keine einfache Behauptung.“* Das ist nicht zu verstehen. Schon *Rheinwald* hat an dem Satze des Textes Anstofs genommen, aber ohne ihn zu berichtigen. Es ist ohne Zweifel statt *neque* zu lesen *saepe;* sodann ist *falsa* nicht mit *determinatione*, sondern mit *simplex propositio* zu verbinden, wo sich dann der klare Sinn ergiebt: oft wird eine Behauptung, welche mit einer näheren Bestimmung wahr ist, falsch, wenn man sie *einfach*, d. h. ohne nähere Bestimmung, aufstellt.

treten das Lesen freilich zur notwendigen Voraussetzung hat, ohne damit dieses notwendig zu machen. Dies ewige göttliche Vorherwissen kann man sich aber nicht als durch eine zeitlich eintretende menschliche Handlung bedingt vorstellen, denn das würde nicht nur den Widersinn enthalten, dafs die Wirkung der Ursache vorausginge, sondern auch der Anschauung Abälards von dem Verhältnis des göttlichen und des geschöpflichen Thuns gänzlich widersprechen. Erledigt ist damit also die Frage gewifs nicht, dennoch ist die Unterscheidung, die Abälard macht, keineswegs nichtig oder eine leere Begriffsspalterei. Er will sagen, die von Gott vorhergesehene Handlung mufs freilich eintreten, aber sie erhält dadurch nicht den Charakter eines Geschehens, welches durch vorausgehende (natürliche) Ursachen bestimmt und deshalb notwendig ist, in dem Sinne, wie es notwendig ist, dafs dem Untergehen der Sonne Finsternis oder dafs anhaltender Dürre Mifswachs folge. Die Handlungen der freien Geschöpfe sind *incognita naturae*, es liegt in dem ganzen Laufe des natürlichen Geschehens kein zwingender Grund ihres Eintretens vor, daran wird auch durch das göttliche Vorhersehen nichts geändert, sie bleiben in ihrem Verhältnis zu dem Naturlauf ganz was sie sind, nur dem göttlichen Vorhersehen gegenüber ist es notwendig, dafs sie eintreten.[1]) Seine Ansicht kommt also auf die bekannte Distinktion hinaus, das göttliche Wissen sehe die Dinge des Naturlaufes als notwendig, die Handlungen der freien Geschöpfe als frei voraus.[2]) Dabei bleibt nur die

1) Dieselbe Ansicht ist auch dargelegt in den Aufsätzen Wilhelms von Champeaux *de providentia Dei*, bei *Patru pag. 63 sqq. vgl. pag. 67:* cum Deus provideat futura et quantum ad providentiam quae providentur sint necessaria, i. e. determinata, quantum ad naturas et eventus futurorum, non sunt necessaria.

2) Vergl. Thomas Aq. *Summa ctr. gentiles III, 94* non sequitur

Frage übrig, wie eine freie Handlung überhaupt vorausgewufst werden kann. Wenn man dabei von einem Begriffe der Freiheit ausgeht, welcher jede vorausgehende Bestimmung ausschliefst, so finden wir dieses Problem bei Abälard freilich nicht gelöst, man würde ihm daraus aber schwerlich einen Vorwurf machen können, so lange eine solche Lösung überhaupt noch nicht gefunden ist.[1]) Aber diesen Begriff hat Abälard auch nicht.

Wir haben früher gesehen, dafs der Weltlauf in der göttlichen Intelligenz durch den göttlichen Willen in Ewigkeit bestimmt ist; diese Bestimmung schliefst aber auch das Geschick der einzelnen vernünftigen Wesen mit ein, und da dieses Geschick andrerseits durch die Handlungen derselben bedingt ist, so ergiebt sich schon daraus, dafs auch die Handlungen derselben in jene Bestimmung mit müssen aufgenommen sein. Dasselbe folgt auch aus dem, was Abälard über den Zufall sagt. Er definiert den Zufall als einen unerwarteten Erfolg der aus dem Zusammenwirken mehrerer in verschie-

---

quod si omnia Dei providentia aguntur, nihil sit in nobis; *sic enim sunt a Deo provisa ut per nos libere fiant.*

1) Charakteristisch für eine Weise des Denkens, der über dem Formalismus die Sachgemäfsheit gänzlich abhanden kommt, ist die Art, wie sich Anselm *de concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio cap. 4* (M. 158, 512 sq.) über diese Frage ausspricht. Er findet gar nichts Verwunderliches darin, dafs es notwendig sei, dafs das, was Gott voraussieht, geschehe und dabei die Handlung doch frei geschehen soll: cum multa sint quae recipiunt opposita diversa ratione. Was sei mehr entgegengesetzt als Weggehen und Hinzugehen, und dennoch gehe wer von dem einen Ort weggeht, zu dem andern hinzu u. s. w. Ebenso könne eine Handlung in der einen Hinsicht (was das göttliche Vorherwissen betrifft) notwendig, in der andern (was das menschliche Handeln angeht) frei sein. Das ist eine Lösung in Worten, welche hinfällig wird, sobald man sich nicht mit dem bloßen Ausdruck *diversa ratione* zufrieden giebt.

dener Absicht unternommener Handlungen hervorgehe, wie wenn Jemand des Anbaus halber einen Acker aufgräbt und dabei einen Schatz findet. Hier hat jener, welcher den Schatz vergrub, nicht die Absicht gehabt, daſs dieser ihn finden sollte, dieser aber hat auch nicht in der Absicht nachgegraben, um ihn zu finden. Der Erfolg ist also weder aus Gründen des Naturlaufs, noch aus menschlicher Absicht hervorgegangen, er konnte deshalb auch schlechthin nicht vorausgesehen werden. Allein dieser Begriff des Zufalls hat seine Geltung eben nur für die Menschen und die Welt, nicht für Gott, für ihn ist alles das, was wir mit Recht als zufällig bezeichnen, ebenso vorher bestimmt, wie von ihm vorher gewuſst, sicut ergo Deus *quod de futuro praeordinat* ignorare non potest ita nec eorum eventum potest non praescire. Man sieht also, daſs die Freiheit der menschlichen Handlungen, wie Abälard sie auffaſst, nicht fordert, daſs sie von Gott nicht vorher bestimmt seien.

Wie steht es nun aber mit dem Bösen? ist auch dieses von Gott bestimmt und kann man sagen, daſs Gott das Böse wolle, und wenn dies der Fall ist, wird damit nicht der Unterschied zwischen Gut und Böse aufgehoben? Es ist hier zuerst scharf zu unterscheiden zwischen dem Übel und dem sittlich Bösen, das im Willen der vernünftigen Kreatur seinen Sitz hat. Die Übel machen keine besondere Schwierigkeit, sie sind nicht als Störungen des Naturverlaufs, sondern als regelmäſsige Vorgänge desselben anzusehen, welche nur in Folge des in die Menschenwelt eingetretenen Bösen auf diese peinlich zurückwirken.[1]) Um das sittlich Böse aber in seinem Verhältnis zu der göttlichen Bestimmung zu begreifen, ist es notwendig, einen doppelten Willen Gottes zu unterscheiden, den Abälard als Willen des Befehles oder der Ermahnung,

1) *Hexaem. pag. 663.*

praecepti, *adhortationis*, und Willen der Anordnung, *dispositionis*, bezeichnet. Der erste sagt dem Menschen, was er thun und lassen solle; er richtet sich an Alle, auch an die, welche ihm nicht folgen werden, damit Niemand sich entschuldigen könne, dafs er ihn nicht gekannt habe.[1]) Nicht Alle aber gehorchen diesem Willen, und dafs sie es nicht thun, beruht wieder auf der voluntas dispositionis. Gott wollte, dass Petrus dem Evangelium gehorche, und wollte nicht, dafs Judas demselben gehorche. Man kann also sagen, Gott wolle das Böse, und sagen, er wolle es nicht, das erstere im Sinne der voluntas dispositionis, das andere deshalb, weil er es verbietet und an denen, die es thun, keinen Gefallen hat.[2]) Für den Menschen aber ist nicht die voluntas dispositionis, sondern die voluntas adhortationis mafsgebend, es kann Jemand wollen, was Gott nach jener *nicht will*, und thut wohl daran, und wiederum Jemand wollen und thun was Gott nach ihr *will*, und damit sündigen. Denn Gott bedient sich des Bösen zu seinen guten und heiligen Zwecken, damit aber werden die, welche das Böse thun, nicht gerechtfertigt.[3]) Der Unterschied

---

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 290. Sententt. cap. 26.*

2) In der Stelle *Sententt. cap. 26 fin. pag. 75:* non disponit mala esse sed permittit esse: tamen *mala id est de illis bene ordinat. Nec sequitur, si disponit, et vult, quia eum velle aliquid non est aliud quam ei placere et ipsum remunerare* — geht aus dem zweiten Satze hervor, dafs der verderbte Text des ersten folgendermafsen herzustellen ist: *non vult mala, sed permittit esse: tamen disponit* mala i. e. etc.

3) Wenn Hayd a. a. O. *S. 238* sagt, es könnte nach der Darstellung Abälards scheinen, als habe der menschliche Ungehorsam gegen den konsulierenden Willen Gottes in einem heimlichen Ratschlusse seines disponierenden Willens seinen tieferen Grund .... oder als befehle Gott manchmal etwas, womit es ihm doch nicht recht Ernst sei, und man dürfe daher bei allen seinen Geboten erst noch zweifeln, ob sie auch buchstäblich gemeint und buchstäblich zu halten seien — so liegt darin ein Missverständnis. Die erste Behauptung ist nicht nur

zwischen Gut und Böse wird also keineswegs aufgehoben. Gut ist was den Geboten Gottes entspricht, böse was ihnen zuwiderläuft; nun ist es gut, daſs Böses sei, da Gott sich dessen, was wider seine Gebote geschieht, zum Guten bedient, aber damit wird das Böse nicht gut: mala non sunt bona, sed bonum est mala esse.[1]) Darnach kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daſs auch das böse Thun der Menschen nach Abälards Anschauung von Gott angeordnet ist. Des ungeachtet ist ihr Thun ein freies, ebenso wie das der Guten, denn auch sie haben die Freiheit der Erwägung, das *liberum arbitrium*, sie handeln ohne Zwang. Daſs sich die Einen nach dieser, die Andern nach jener Seite, beide aber vermöge des liberum arbitrium, entscheiden, geschieht durch ihren eigenen Willen, im letzten Grunde freilich nach göttlicher Bestimmung.

Was nun noch die Bestimmung hinsichtlich des Geschickes der Menschen betrifft, so ist Abälards Gedanke dieser: Gott hat eine Anzahl Menschen zur Seligkeit erwählt, und er bestimmt nun den Willen und den ganzen Lebensgang derselben in der Weise, daſs sie die Bedingungen erfüllen, welche er für den Erwerb der Seligkeit festgesetzt hat; die andern hat er nicht erwählt, sie erfüllen die von ihm ihnen gestellten

---

scheinbar, sondern wirklich die Meinung Abälards, daraus folgt aber nicht, daſs die *voluntas exhortationis* nicht ernst gemeint sei, sie gilt einfach und unbedingt für jeden, an den sie ergeht; wer, anstatt ihr zu folgen, über die *voluntas dispositionis* spekuliert, thut das zu seinem Schaden — und daran ändert es nichts, daſs sein Ungehorsam in einem göttlichen Ratschlusse seinen Grund hat.

1) Siehe besonders die ausführliche Darlegung *Dialog. p. 711—714;* u. a. *p. 713* patet itaque quidquid contingit fieri, cur fiat vel non fiat rationabilem habere causam. *Ideoque bonum est illud fieri vel bonum est non fieri, etiamsi ab eo a quo bene non fit, fiat, vel ab eo a quo non fit male non fiat, hoc est mala intentione dimittatur fieri. Unde etiam ipsa mala esse, vel fieri bonum est, quamvis ipsa mala* (nämlich das sittlich Böse, die böse Intention) *nequaquam sint bona.*

Forderungen nicht und werden somit verdammt durch ihre eigene Schuld. Dabei aber tritt doch für Abälard die Unbedingtheit und alleinige absolute Geltung der göttlichen Vorherbestimmung so entschieden in den Vordergrund, dafs die Vermittelung durch des Menschen eigenes Verdienst oder eigene Schuld nur eine untergeordnete Bedeutung und keineswegs allgemeine Gültigkeit hat, denn es werden nicht nur Viele ohne jedes eigne Thun oder Verdienst selig, nämlich die getauft aber noch unmündig sterbenden Kinder, sondern auch andere ebenfalls ohne ihre Schuld nicht selig, wie die ungetauften Kinder und andere, denen die Mittel dazu nicht geboten werden. Warum das geschieht, dürfen wir nicht fragen, Gottes Ratschlüsse sind für uns unergründlich, für uns ist der Wille Gottes der letzte Grund, bei dem wir stehen bleiben müssen, wiewohl es gewifs ist, dafs der Wille Gottes in ihm selbst nicht grundlos ist, sondern auf den Gründen der vollkommenen Weisheit und Güte beruht.[1])

Es ist hier endlich zu fragen, wie wir die ganze Gotteslehre Abälards zu beurteilen haben. Man hat einesteils spinozistische Anschauungen bei ihm gefunden und dies mit der Zusammenstellung einer ganzen Reihe von Sätzen zu begründen gesucht, welche mit Sätzen Spinozas übereinstimmen oder ihnen ähnlich sind[2]), ein Beweis, der immerhin genügen würde,

---

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 241* non enim injuriam creaturae suae Deus facit quocunque modo eam tractet, sive ad poenam eam deputet sive ad requiem, wofür er sich auf Matth. 20, 15 und Röm. 9, 20. 21 beruft .... quocunque modo Deus tam parvulos quam caeteras ejus creaturas tractare velit, id optime fieri non dubitemus, etsi eas omnes ut voluerit ad poenam ordinet, nec eum injuriae argui posse quocunque modo eas ordinet sive ad gloriam sive ad poenam.

2) Eine solche Zusammenstellung, die Fessler in seinem Leben Abälards, Berlin 1806, II, 591 ff. gegeben hatte, findet sich abgedruckt bei Rixner, *Geschichte der Philosophie, Sulzbach 1826, Bd. 2, Anhang*

um von Richtern, wie sie Abälard zu Sens gehabt, ein Schuldig zu erlangen. Ganz im Gegensatze dazu tadelt Baur gerade das äufserliche Verhältnis, das Abälard zwischen Gott und der Welt setze.[1]) In der That sind aber beide Behauptungen nicht ganz ohne Grund, und das beweist, dafs Abälards Lehre sich eben nicht in einer einheitlichen Anschauung bewegt, sondern von verschiedenen Motiven ausgeht und zu Folgerungen gelangt, die sich nicht wohl zusammenschliefsen. Auf der einen Seite ist es der im Anfang besprochene Grundgedanke von der göttlichen Unveränderlichkeit, welcher schon, wie er sich bei Augustin findet, Elemente enthält, die auf einen spinozistischen Gottesbegriff hinführen können, bei dem in Gott selbst das persönliche Leben verschwindet und zugleich die Welt auch ihre relative geschöpfliche Selbständigkeit verliert. Abälard hat die Gedanken Augustins hier zumteil noch weiter verfolgt und in noch schärferen Sätzen ausgeprägt. Namentlich scheint durch die Behauptung, dafs Gott nichts anderes könne, als er thue, das göttliche Wesen in einer gleichsam naturhaften Gebundenheit gedacht zu werden. Doch gerade hier macht sich nun auch wieder die entgegengesetzte Auffassung bei Abälard geltend. Wir haben gesehen, wie gerade jener Satz bei ihm mit einer durchaus teleologischen Betrachtungsweise zusammenhängt, welche von einem ethischen Gesichtspunkt ausgeht, auf der Vorstellung der Persönlichkeit Gottes beruht. Diese bildet ebenfalls eine Voraussetzung der Gedanken Abälards; ihr entspricht die scharfe Unterscheidung

---

S. 31—37. Rixner selbst meint *II, 29,* dafs damit überzeugend dargethan sei, wie Abälard in der Lehre vom Sein aller Dinge in Gott u. s. w. ganz mit Spinoza übereinstimme! Der ausdrückliche Unterschied, den Abälard zwischen der Idealwelt und der geschaffenen Welt macht, wird dabei ganz ignoriert.

1) Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit II, 496 f.

zwischen Gott und der Kreatur, die Annahme der Kontingenz der letzteren und der Möglichkeit eines Eingreifens Gottes in den Naturlauf (vgl. das Folgende), was vom Standpunkte einer pantheistischen Betrachtung aus freilich als ein äufserliches Verhältnis angesehen werden mufs. Zu einer genügenden Auseinandersetzung und Vereinigung beider Anschauungen aber hat es Abälard nicht gebracht.[1])

Schon in dem Bisherigen mufste vieles, was der Lehre Abälards von der Welt und den Geschöpfen angehört, mit zur Sprache kommen; wir fügen in dem Folgenden hinzu, was derselben zur notwendigen Vervollständigung dient.

Die Welt und die Geschöpfe.

Die Welt ist zugleich mit der Zeit entstanden, sie ist also weder selbst ewig, noch giebt es eine Zeitdauer vor der Welt, sondern wie die Ewigkeit die Existenzweise Gottes, so ist die Zeitlichkeit die der Welt. Und wie nicht ewig, so ist sie auch nicht notwendig. Innerhalb des Weltlaufes giebt es allerdings solches was, wenn man diesen einmal setzt, mit Notwendigkeit aus ihm hervorgeht. Die Kreatur im ganzen

1) Zur Sache hier noch die Bemerkung, dafs man über die Annahme eines durch Notwendigkeit bedingten göttlichen Wirkens mit allen ihren Inkonvenienzen nur hinauskommt durch die Idee eines wahrhaft schöpferischen Hervorbringens, das seine treffendste Analogie in der Sphäre geschöpflichen Lebens an dem künstlerischen Produzieren, im weitesten Sinne findet. Hier ist ein Gebiet der Freiheit, auf dem es nicht immer *ein Bestes* giebt, das nun mit ethischer Notwendigkeit gewählt werden müfste. Zwischen *gegebenen* Möglichkeiten giebt es allerdings eine Freiheit der Wahl nur im Sinne der Abwesenheit des Zwanges, wirkliche volle Freiheit ist nur da, wo *neue Möglichkeiten gesetzt werden*, in ursprünglicher und absoluter Weise bei Gott, in abgeleiteter und bedingter bei den vernünftigen Geschöpfen. Es ist jedoch hier nicht der Ort, diese Gedanken weiter auszuführen.

genommen aber hat keine Notwendigkeit in sich, sie ist insofern ein *contingens*, als in ihr selbst kein Grund liegt, weshalb sie da sein müsse. *So* erklärt es Abälard ausdrücklich; denn in Gott liegt ja, wie wir wissen, allerdings in gewissem Sinne ein notwendiger Grund der Welt.[1])

Wenn es heiſst: Gott sprach, es werde Licht und es ward Licht u. s. w., so wird damit in dem ersten Falle das innere göttliche Wort oder die göttliche Konzeption, in der die Dinge präexistierten, verstanden, in dem zweiten die Erschaffung, durch welche sie in das äuſsere Dasein eintraten. Dasselbe wird auch durch den Unterschied des Abends und Morgens bezeichnet. Die göttliche Konzeption, welche das künftige Werk bestimmte, ist der Abend, die Ausführung jener Konzeption und die Wirkung der göttlichen Bestimmung ist der Morgen. Beide zusammen bilden das ganze Schöpfungswerk, die sechs Schöpfungstage sind nicht nach der Dauer unserer Tage zu bemessen, zumal bei den drei ersten die Sonne noch nicht geschaffen war, sondern sie bezeichnen nur die einzelnen Werke oder Schöpfungsabschnitte.[2])

Erschaffen im eigentlichen Sinne, d. h. nicht aus zuvor vorhandener Materie hervorgebracht, sind die vier Elemente; von diesen werden die beiden leichten, Feuer und Luft, auch mit dem Namen Himmel bezeichnet, welcher im eigentlichsten Sinne jedoch dem ätherischen oder Feuerhimmel beigelegt wird, die beiden schweren, Wasser und Erde, mit dem Namen der Erde. Der ganze Weltbau läſst sich mit einem Ei ver-

---

1) *Introd. pag. 113* fortasse cum creaturae ipsae ex necessitate non sint quia scilicet quantum ad propriam naturam non esse possunt, amor tamen Dei erga illas ita necessario habet esse, ut absque illo Deus esse non possit omnino.

2) *Hexaem. p. 640 sq.*; er läſst *nicht*, wie Diestel *a. a. O. S. 192* sagt, die Schöpfung in *einem* Akt geschehen.

gleichen, den innersten Teil, dem Eigelb entsprechend, bildet die Erde, sie wird von dem Wasser wie das Gelbe von dem Weissen umgeben, die Luft ist gleichsam die Eihaut, die Schale das Himmelsgewölbe. Über dem Feuerhimmel aber befinden sich noch, wahrscheinlich in krystallisiertem, dem Eise ähnlichen Zustande die oberen Wasser, deren Bestimmung schwer anzugeben ist, vielleicht dienen sie dazu, die Glut des Feuerhimmels zu mäfsigen.

Von gröfserer theologischer Bedeutung als diese Dinge ist, was Abälard über den Begriff der Natur sagt. Er kommt darauf bei der Frage, durch welche Naturkraft jene oberen Wasser in ihren krystallinischen Zustand versetzt worden seien und bemerkt dabei, *während der Schöpfungstage könne von Natur und Naturkräften in dem Sinne, in welchem man sie sonst annehme, überhaupt noch nicht die Rede sein.* Bei der Erschaffung der Welt wirkte der Wille Gottes allein und unmittelbar; *erst mit der Vollendung der Schöpfung in dem Sechstagewerk ist eine von da ab gültige Ordnung festgestellt,* nach welcher die nun vorhandenen Kräfte ausreichen, alle Erscheinungen hervorzubringen, welche ohne Wunder erfolgen können (Hexaem. p. 641 sq.). Weiter spricht er sich dahin aus, dafs Gott die ursprünglichen Ursachen (causas primordiales) in die Welt gelegt habe, welche nun aus sich selbst ohne Neuschöpfung alles hervorbringen. In diesen Ursachen sind insbesondere die *species* aller Dinge inbegriffen, aus denen beständig die Individuen erzeugt werden. Doch reichen die ursprünglichen Naturkräfte auch noch weiter; sollte auch einmal eine species in allen ihren Individuen aussterben, so würde doch die Natur dieselbe auf's neue wieder hervorbringen können, ebenso gehen auch die, wie man meinte, durch *generatio aequivoca* entstehenden Würmer aus jenen Naturkräften hervor; ebenso sind es diese Kräfte, welche

sich bei der Erzeugung von Bastarden wirksam erweisen, dagegen ist die Entstehung einer wirklich neuen Species auf natürlichem Wege unmöglich.[1]) Alle die Wirkungen nun, die aus der Natur hervorgehen, erfolgen mit natürlicher Notwendigkeit; es ist deshalb auch im allgemeinen die Möglichkeit gegeben, sie vorauszuerkennen, wie denn z. B. aus dem Stande der Planeten auf kommende Wärme oder Kälte, Trockenheit oder Nässe geschlossen werden kann, weil sie darauf einen Einfluſs üben. Soweit kann man auch der Astronomie (Astrologie) eine Bedeutung zugestehen, während es dagegen ein gänzlich leeres Vorgeben ist, aus dem Lauf der Gestirne auch die Handlungen der freien Wesen voraussehen zu wollen, welche aus ihm in keiner Weise erkannt werden. Denn man muſs unterscheiden zwischen dem was, wie schwer oder unmöglich es auch für uns sein mag es zu erkunden, doch an sich fest bestimmt ist, wie nach Boetius es in der Natur feststeht, ob die Zahl der Gestirne eine gerade oder ungerade ist, obwohl wir es nicht wissen können, und dem, was an sich selbst nicht bestimmt ist und nicht aus zwingenden Gründen hervorgeht. Das letztere ist es, was die Philosophen mit dem Namen *naturae incognitum* bezeichnen, dergleichen Dinge kann die Astronomie, welche eine Naturwissenschaft ist, unmöglich vorausbestimmen.[2])

---

1) *Hexaem. pag. 665* etsi enim ponamus Phoenicem speciem esse (weil es nämlich nur einen Phönix giebt, der als Individuum zugleich die ganze species ausmacht, daher ein in der scholastischen Dialektik beliebtes Beispiel für eben dieses Verhältnis, s. Odo Camerac. de pecc. orig. II. M. 160, 1079 — wenn nun nach der bekannten Sage der Phönix neu erstand, schien damit eine neue species zu entstehen) vel aliquas species herbarum vel florum quandoque deperire, jam tamen ita natura ex primordialibus causis est praeparata ut ad haec restauranda sufficiat.

2) *Hexaem. pag. 649–651.*

Jene *causae primordiales* enthalten also keineswegs die Gründe von allem, was in der Welt geschieht, und da die Handlungen der freien Wesen in der Natur nicht begründet sind, wohl aber ihrerseits in die Natur eingreifen, so ist klar, dafs auch von einem alles Geschehen vom gröfsten bis zum kleinsten umfassenden unverbrüchlichen Naturzusammenhange nicht die Rede sein kann. Vollständig sind die Gründe dessen, was geschieht, nur in der Idealwelt der göttlichen Weisheit enthalten, dort ist alles unabänderlich und notwendig geordnet, in diese geschaffene Welt dagegen kann auch solches eintreten, dessen Gründe nicht hier, sondern nur dort vorhanden sind, was deshalb in dieser Welt aufserordentlich, unerklärlich, einzig ist.

Hieraus ergiebt sich denn schon, welche Ansicht vom Wunder wir bei Abälard erwarten dürfen. Für eine Leugnung desselben fehlen bei ihm die Prämissen. Die Naturordnung hat für Gott nichts Bindendes, die Natur besitzt keine Selbstständigkeit, welche einem besonderen Eingreifen Gottes in ihren Lauf entgegenstände, der Wille Gottes ist ihr höchstes unbedingtes Gesetz. Ist dieser Wille selbst durch Gründe bestimmt, so liegen diese doch ausschliefslich in der göttlichen Weisheit, nicht in der Beschaffenheit der endlichen Dinge. Somit kann denn Gott die Kräfte der Natur auch solches wirken lassen, was sie aus sich, d. h. nach der in der Schöpfung gesetzten Art ihrer Wirksamkeit nicht vermögen. Daraus aber, dafs bei Gott alles ewig bestimmt ist, folgt nicht die Unmöglichkeit, dafs etwas geschehe, was hinsichtlich des gesamten Naturverlaufes ein Neues ist. Das Wunder ist ein solches für die Welt, natürlich nicht für Gott, und Abälard unterscheidet ja ausdrücklich genug den ewigen göttlichen *Ratschlufs* von dem zeitlichen *effectus* desselben. Wäre das nicht der Fall, so müfste man auch die Schöpfung als ein-

mal geschehenen Akt für unmöglich erklären und eine ewige Schöpfung annehmen oder den Schöpfungsbegriff überhaupt aufgeben. Daſs man die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes nach dieser Richtung hin verfolgen könnte, ist gewiſs, ebenso gewiſs aber, daſs er es nicht gethan hat — so wenig wie Augustin. Und nicht minder gewiſs ist denn auch, daſs er das Wunder für möglich hält ebenso wohl wie Augustin, mit dessen Lehre die seinige in diesem Stücke fast gänzlich übereinkommt.[1])

Wenn Abälard also sagt, ein Wunder sei, was gegen die Natur geschieht, und hinzusetzt: *hoc est contra usitatum naturae cursum*, so würde man das mit Unrecht so verstehen, als wolle er es nur für den Erfolg einer selten wirksamen Naturkraft erklären, ohne ein besonderes göttliches Eingreifen anzunehmen. Wie er jenen Ausdruck wirklich meint, geht deutlich aus der Stelle Introd. p. 141 hervor. Wenn die Philosophen, sagt er, das, was auf dem Wege des Wunders geschieht, für unmöglich erklären, so blicken sie nur auf den gewöhnlichen Lauf der Natur oder auf das, was in den Dingen im Ursprunge angelegt ist, nicht auf die Macht Gottes, welche aus sich selbst alles zu thun vermag, was sie beschlieſst.[2]) Wollte Gott jetzt noch aus einem Erdenkloſs einen Menschen oder aus der Rippe eines Mannes ein Weib bilden, so würde

1) Vergleiche Fr. Nitzsch, *Augustinus' Lehre vom Wunder. Berlin 1865.*

2) *Introd. l. l. ad usitatum naturae cursum vel ad primordiales rerum causas respiciunt, non ad excellentiam divinae potentiae, quam videlicet constat ex propria natura quidquid decrevit posse, et praeter solitum ipsas rerum naturas quocunque modo voluerit permutare. Hexaem. pag. 642* illa quae per miracula fiunt magis contra vel supra naturam quam secundum naturam fieri fatemur, *cum ad illud scilicet faciendum nequaquam illa rerum praeparatio prior sufficere possit, nisi quamdam vim novam rebus ipsis Deus conferret.*

gewifs Jeder sagen, dafs dies gegen die Natur oder aufserhalb der in ihr liegenden Fähigkeit geschehe (contra naturam vel praeter naturam), weil die Dinge nach den ihnen im Anfang mitgeteilten Kräften dergleichen nicht hervorbringen können, sondern Gott gegen den gewohnten Naturlauf ihnen die Kraft dazu mitteilen müfste, durch denselben allmächtigen Willen, durch den er alles aus nichts geschaffen hat.[1]) Die Dämonen dagegen und die von ihnen geleiteten Zauberer vermögen keine wahren Wunder zu thun, denn sie besitzen keine schöpferische Macht über die Natur; wenn sie auffallende Erscheinungen hervorbringen, so thun sie das durch Anwendung der Naturkräfte, welche ihnen aus langer Erfahrung bekannt sind.[2])

Man könnte fragen, weshalb Abälard überhaupt dabei noch die in der Natur liegenden Kräfte mit hereinzieht und nicht vielmehr sagt, Gott wirke ohne diese Kräfte nur durch seinen Willen allein — wie bei der Erschaffung der Welt. Aber eben in diesem letzten Zusatz liegt auch schon die Antwort. Denn es gilt als feststehender Satz, dafs die schaf-

---

1) Aug. Dorner, *Augustinus S. 76* nimmt an, dafs Augustin von einem besonderen *unmittelbaren Eingreifen Gottes in den Naturlauf nichts wisse, sondern die Wunder immer als durch das Wirken der Diener Gottes, der Engel, vermittelt denke.* Bei Abälard ist das jedenfalls nicht so. Doch zweifle ich auch *hinsichtlich Augustins,* ob Dorner gegen Nitzsch *a. a. O. S. 61* im Rechte ist. Vgl. besonders die Stelle *de genesi ad litt. IX, 33.*

2) Ethic. cap. 4 p. 607 periti quippe naturae rerum tam ingenii subtilitate quam longa experientia, unde et daemones h. e. scientes sunt appellati (nämlich nach der von Plato Cratylus 398 b gegebenen, auch bei Augustin. Civ. D. IX, 20 sich findenden Etymologie *δαίμονες = δαήμονες*) noverunt vires rerum naturales . . . p. 608 in Aegypto multa contra Moysen mirabiliter operari per magos sunt permissa, acquidem naturali vi rerum quam noverant, non tam eorum quae faciebant creatores dicendi quam compositores. Auch dies geht auf Augustin zurück, vgl. z. B. Quaestt. in Heptateuch. II qu. 21. De Trinit. III, 12. 13.

fende Thätigkeit Gottes im eigentlichen Sinne mit dem Sechstagewerke ihren Abschluſs erreicht habe, dies ist der Sinn des folgenden Sabbats; weiterhin also findet eine absolute Neuschöpfung nicht statt, sondern alles geschieht vermittelst des bereits durch die Schöpfung Vorhandene, sei es in seinem gewöhnlichen Laufe, sei es in einer anderen, *durch besonderes Eingreifen Gottes veranlaſsten Weise.* Daſs auch bei dem in wunderbarer Weise Geschehenden diese Kräfte als mitwirkend gesetzt werden, beruht also auf einem Grunde rein theologischer Natur, der mit der philosophischen oder naturwissenschaftlichen Ansicht von der Unverbrüchlichkeit des Naturzusammenhanges nichts zu thun hat. Es ist ja auch von selbst klar, daſs für die letztere Anschauungsweise eine Verwendung der vorhandenen Kräfte, welche nicht in deren eigener Natur begründet ist, mindestens ebenso undenkbar sein muſs, wie das Eintreten von etwas absolut Neuem.

Um die Verschiedenheit der Anschauung Abälards von moderner Denkweise in diesem Stücke zu erkennen, beachte man auch noch dies, daſs Abälard überhaupt von Naturgesetzen nicht redet, sondern nur von den ursprünglichen Ursachen der Dinge, welche dies und das hervorbringen; allerdings werden diese ja als mit Gesetzmäſsigkeit wirkend gedacht, aber es ist doch nicht zufällig, daſs der Begriff des Naturgesetzes selbst, als der allgemeinen im Kleinen wie im Groſsen, mit voller Gleichmäſsigkeit und Notwendigkeit wirkenden Ordnung gar nicht eigens ausgeprägt wird, sondern soweit er überhaupt vorhanden, nur in einem andern Begriffe implicite mit enthalten ist.

Abälards Lehre erscheint aber auch nicht in dem richtigen Lichte, wenn die Sache so dargestellt wird, als hätte er das Wunder zum Gegenstand eines (scheinbar) apologe-

tischen Verfahrens gemacht [1]); ein solches findet er gar nicht nötig, im Gegenteil ist ihm die Wirklichkeit des Wunders so sehr Voraussetzung, daſs er vielmehr die Geltung der von den Philosophen oder Naturkundigen aufgestellten allgemeinen Regeln (wie, daſs es von der privatio zum habitus keinen Übergang gebe, oder: si peperit, cum viro concubuit) dadurch aufrecht zu erhalten sucht, daſs er sagt, sie hätten es eben nur mit dem regelmäſsigen natürlichen Vorgehen zu thun, nicht mit der unmittelbar göttlichen Wirkungskraft, welche über alles menschliche Wissen hinausgehe, und zwar sagt er das in einem Zusammenhange, nämlich eben da, wo er von der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und Thuns handelt, welcher den Gedanken, daſs seine geheime Absicht im Gegensatz zu seinen Worten stehe, ausschlieſst.[2]) Reuters Auseinandersetzung über Abälards Stellung zu dem Wunder ruht überhaupt auf der Voraussetzung, daſs dasselbe etwas für ihn Unbequemes, dessen er sich soweit wie möglich entledigen möchte, gewesen sein müsse, und Reuter muſs auch, indem er Abälard wie einen Freidenker neueren Datums betrachtet, ein solches Verhältnis postulieren. In der That jedoch stimmen dessen Äuſserungen nicht zu dieser Voraussetzung; er hat diesen Druck des Wunderbegriffes gar nicht empfunden, seine Aussagen in dieser Hinsicht sind zu klar, bestimmt und unzweideutig, als daſs sie durch irgend ein Räsonnement beseitigt werden könnten. Während seine Ansicht von der Inspiration allerdings rationalisierende Elemente enthält, ist seine Lehre von dem Wunder ganz und vollständig supranaturalistisch und von Schwankendem, Zweifelhaftem, „Gequältem“ ist in ihr nichts zu finden. Wo der Gedanke der Un-

1) Reuter *a. a. O. S. 240—242.*

2) Siehe oben S. 243 Anm. 2.

verbrüchlichkeit des Naturzusammenhanges nicht vorherrscht, macht die Annahme des Wunders überhaupt keine Schwierigkeit.

Was die Ursachen betrifft, weshalb Wunder geschehen, so nennt er als Grund und Bestimmung der Wunder, abgesehen von dem nächsten äufseren Erfolg, den, Glauben zu erwecken und zwar besonders bei der Menge. Denn für die Einsichtigeren seien Gründe von stärkerer Beweiskraft als Wunder, zumal bei den letzteren auch noch der Zweifel eintreten könne, ob nicht teuflische Illusion mit im Spiel sei. Damit soll jedoch die geschichtliche Bedeutung der Wunder für Erweckung des Glaubens nicht geleugnet werden [1]), ja Abälard würde es für wünschenswert halten, wenn noch jetzt zur Bekräftigung der Wahrheit Wunder geschähen, doch die Zeit ist deren nicht fähig und würdig. Den Wunderthätern unter seinen Zeitgenossen gegenüber verhält er sich freilich sehr skeptisch; Norbert beschuldigt er geradezu der Vermessenheit, wenn nicht des Betruges.[2]) Aber das giebt nicht die geringste Berechtigung, seinen Wunderglauben überhaupt in Zweifel zu ziehen. Wer wollte behaupten, dafs alle Theologen der Gegenwart, welche gewisse Wundererscheinungen unserer Tage nicht gelten lassen, darum das Wunder überhaupt in Abrede stellen müfsten?

Gehen wir von der Betrachtung der Welt zu den einzelnen Wesen in derselben über, so führt Abälard es als eine Meinung der Philosophen, über welche er nicht entscheiden will, an, dafs jedes der Elemente seine eigenen Bewohner habe, nämlich der Feuerhimmel die Geister, welche den Planeten

1) *Invectiva in quendam ignarum dialectices pag. 699. Dialog. p. 670.* Vergleiche *Theol. Chr. pag. 404.* — Nirgends denkt Abälard an natürliche Erklärung von Wundern.

2) *Sermo 34 pag. 590 sq.*

vorstehen, die von den Philosophen als Götter [1] bezeichnet worden sind und auf deren Wirken Manche die von dem Umschwunge des Firmaments unabhängige Bewegung der Planeten zurückgeführt haben; die Luft die Dämonen, welche man in gute und böse (calodaemones und cacodaemones) eingeteilt hat. Verwunderlich aber scheint es ihm, dafs Augustin die Meinung als möglicherweise wahr angeführt hat, dafs die Planeten zu der Gemeinschaft der Engel gehören.[2] Er selbst giebt der Bezeichnung der Planeten als Götter oder Engel anderwärts die Wendung, dafs er sagt, die höheren Geister werden um ihrer hervorragenden Klarheit willen Planeten genannt, so dafs also nicht die Planeten als Engel, sondern die Engel in uneigentlichem Sinne als Planeten bezeichnet werden (Introd. pag. 42).

Wenn er anscheinend den Engeln eine Stellung aufserhalb der Welt giebt [3], so soll damit doch nur gesagt sein, dafs sie nicht, auch nicht in dem Sinne wie die Menschenseelen, der aus den vier Elementen bestehenden Welt angehören; sie werden, da sie unkörperlich seien, nicht zu den weltlichen Kreaturen gerechnet.[4] Dafs ihnen damit aber nicht

---

1) *Hoc est animalia rationalia immortalia. Introd. pag. 34.* Vgl. Hexaem. pag. 648 sq.

2) *Introd. l. l. Hexaem. l. l.* und *p. 669. Theol. Chr. pag. 376.* Vgl. *Augustin Enchirid cap. 58. Retractt. I.*

3) Er erklärt *Hexaem. pag. 628 sq.: in principio mundi,* id est antequam quidquam de his quae de mundo sunt efficeret. *Non enim angeli cum incorporeae sint naturae inter mundanas creaturas comprehenduntur sicut homines; pag. 629* cum videlicet angeli vel ante ipsum coelum vel cum coelo creati esse intelligantur.

4) Wie sich auch sonst die Annahme findet, dafs die Erschaffung derselben dem Sechstagewerk vorangegangen sei. *Ambr. Hexaem. I, 5, 19. Hieronym. commentar. in ep. ad Titum* zu *cap. 1, 2—4. (Vall. VII, 1, 671),* wogegen *Augustin de Civ. Dei XI, 9* sich zweifelhaft äufsert, aber eher dazu neigt, ihre Erschaffung mit der des Lichtes zu identifizieren.

etwa eine Mittelstellung zwischen Gott und der Kreatur eineingeräumt werden soll, geht daraus deutlich hervor, dafs sie an einer anderen Stelle sogar als körperlich bezeichnet werden, mit der Erklärung, dafs sie als endliche Wesen an gewisse Schranken gebunden und insofern im Vergleiche zu Gott als körperlich angesehen werden müfsten.[1]) Auf die Seligkeit, welche sie in der beständigen Anschauung Gottes genieſsen, und die vollkommene Eintracht, in der sie sich unter einander befinden, deutet er auch die Sphärenharmonie. Um der brennenden Liebe willen, welche in ihnen durch die göttliche Gnade erzeugt wird, werden sie Seraphim, d. h. Brennende, genannt. Wie hier den Namen Seraphim, so scheint er anderwärts den der Cherubim auf Engel überhaupt ohne Unterschied zu beziehen.[2]) Es ist überhaupt bemerkenswert, dafs wir die Engelklassen des Areopagiten, die ihm gewifs nicht unbekannt waren, bei ihm nicht angeführt finden.[3])

Über den Abfall in der Engelwelt sagt Abälard wenig Näheres, doch erwähnt er, dafs der Hochmut die Ursache

1) Er führt *Theol. Chr. pag. 392* aus dem Buch *de orthodoxa fide cap. 10* die Stelle an: nihil incorporeum et invisibile in natura credendum est, nisi solum Deum qui ex eo incorporeus creditur, quia ubique est et omnia implet, et ideo invisibilis omnibus creaturis quia incorporeus est. Creatura omnis corporea, angeli et omnes coelestes virtutes corporeae licet non carne subsistant. *Ex eo autem corporeas esse credimus intellectuales, quod localiter circumscribuntur, sicut et anima humana, quae carne clauditur, et daemones qui per substantiam angelicae naturae sunt corporei.* Daneben meint er auch, die Engel könnten Körper des höchsten Geistes genannt werden, weil er ihnen das geistliche Leben mitteile.

2) *Hexaem. pag. 672 Cherubim quoque id est angelorum praesidium.*

3) Wenn er *Theol. Chr. pag. 392* sagt: .... cum alios spiritus aliis praelatos et superiores credamus, *unde angelos atque archangelos dicimus seu dominationes,* so geht dies nicht über das hinaus, was sich aus biblischen Stellen entnehmen lieſs.

ihres Falles gewesen sei, und dafs dieser sogleich nach ihrer Erschaffung stattgefunden habe.[1]) Auch die Vorstellung Augustins hat er wie die meisten mittelalterlichen Theologen aufgenommen, dafs die Menschen bestimmt seien, die durch den Abfall in der Geisterwelt entstandene Lücke auszufüllen.[2])

Was die *irdischen Wesen* betrifft, so sind *die Pflanzen* am engsten mit dem Elemente der Erde verbunden, denn wenn ihnen auch ein gewisses Leben zukommt, so ist das doch kein selbständiges, sondern die Feuchtigkeit, die sie aus dem Erdboden ziehen, dient ihnen als Lebenskraft. *Die Tiere* dagegen haben eigene Seelen, jedoch sind auch diese nicht geistiger Natur, sondern nur eine Verdünnung oder Verfeinerung der Elemente.[3]) Fische und Vögel sind aus dem Wasser erschaffen und haben Körper wässeriger Natur, weshalb ihr Fleisch auch nicht so wie das der vierfüfsigen Tiere den menschlichen Körper üppig und sinnlich macht. Bei den Werken des vierten Tages fehlt das *und es geschah so* deshalb, weil sie nicht in derselben Weise wie die andern einer unveränderten Dauer sich erfreuen, denn es kommt vor, dafs gewisse Species der Fische und Vögel aussterben. Dagegen finden wir, dafs es von den aus dem Wasser hervorgehenden Tieren heifst, *Gott segnete sie,* was bei den Landtieren nicht gesagt wird; es scheinen dadurch jene an Würde dem Menschen näher gerückt zu werden, weil sie aus dem Elemente

1) *Hexaem. pag. 662* (apostatae angeli) qui ab ipso statim exordio suae creationis superbiendo mali facti sunt. Sed quia malitiam istam a se postmodum habuerunt, non in sua creatione acceperunt, nequaquam a Deo facti sunt mali, sed a seipsis superbiendo corrupti. Vgl. hinsichtlich des Teufels *Probl. Hel. 13 sol. p. 257. Ethica cap. 14 p. 617.*

2) *Sermo 26 pag. 525* ex hominibus angelorum reparata sunt damna. Vielerlei Bedenken bei *Robert Pullus, Sententt. II, 16.*

3) *Hexaem. pag. 670.*

erzeugt sind, durch welches die Wiedergeburt des Menschen geschehen sollte.

Der *Mensch* steht in der Mitte zwischen den rein geistigen Wesen und denjenigen lebenden Wesen, deren Seelen selbst nur eine feinere Art der Materie sind. Sein Leib gehört den Elementen der Körperwelt an, der Geist ist unmittelbar von Gott geschaffen, und zwar seiner Art (species) nach am sechsten Schöpfungstage, in den Individuen aber findet eine Neuschöpfung noch beständig statt. Abälard teilt durchaus die herrschende creatianische [1]) Vorstellung von der Entstehung der Menschenseelen.

Das Verhältnis der Seele zum Leibe denkt sich Abälard nicht als ein besonders inniges. Der Leib steht im Grunde in einer ziemlich äufserlichen Beziehung zu der Seele, die Seele könnte eigentlich ihr ganzes Leben ebenso gut und vollständig führen ohne den Leib. Der Leib ist für sie nicht sowohl Organ im vollen Sinne des Wortes als ein blofs abhängiges Werkzeug, bestimmt, ihr unbedingt zu Gebote zu stehen, aber ohne wesentliche Bedeutung für ihre eigenen Funktionen. In dem normalen Zustande ist die Bedeutung des Leibes fast nur die, dafs er ihr kein Leiden verursacht.[2]) Eine eingreifendere Bedeutung für das Seelenleben gewinnt er freilich in dem abnormen Zustande, der durch die Sünde

---

1) *Hexaem. pag. 665. Sermo 28 p. 534.*

2) *Dialog. pag. 704,* von der Auferstehung: quod itaque ibi oculos carnis cum caeteris corporis membris resumpturi sumus, non utique fiet propter officia eorum quibus egeamus, sed ad glorificandum Deum ut praefati sumus (weil nämlich die göttliche Macht und Herrlichkeit sich auch in der Wiederherstellung des Leibes erweist). *Expos. Ep. Rom. p. 181* gaudebit amplius bona anima et creatorem magis glorificabit cum corpus ipsum quod hic tam infirmum et passibile gessit viderit ibi ita aptatum quod ulterius dissolvi non possit, *nec ipsa ex contactu ejus aliquam contrahere laesionem.*

eingetreten ist, denn da verursacht er der Seele Leiden und beunruhigt sie durch die Erregung von Begierden.

Allerdings kann ja Abälard nicht verkennen, dafs die Seele vermittelst des Leibes empfinde, wahrnehme u. s. w., aber die Bedeutung, welche dabei dem Leibe zukommt, wird von ihm doch möglichst herabgesetzt. Wenn er Gewicht darauf legt, dafs es in Wahrheit nicht der Leib, sondern die Seele sei, welche wahrnehme, empfinde, leide u. s. w.[1]), wenn er bemerkt, leibliche und geistige Begierden seien nur *in dem Sinne* zu unterscheiden, dafs manche Begierden in der Seele durch den Leib erregt werden, andere ihr allein angehören[2]), so wird man ihm hierin beistimmen müssen, aber seine spiritualistische Richtung zeigt sich doch darin, dafs er die Bedeutung des Leibes für diese Funktionen der Seele zu gering anschlägt, er sieht den Leib im Grunde für ein Hindernis an, das der Seele, die genötigt sei, sich seiner zu bedienen, ihre eigenen Lebensthätigkeiten vielmehr erschwert als sie fördert.

Im übrigen finden wir bei Abälard, wie das überhaupt von dem Mittelalter, besonders dem früheren Mittelalter, gilt, die psychologischen Anschauungen sehr wenig ausgebildet.[3]) Die vielen feinen Beobachtungen und scharfsinnigen Untersuchungen über das Seelenleben, die wir bei Augustin haben, wurden nicht nur nicht weiter fortgebildet, sondern auch ziemlich wenig beachtet und gröfstenteils wohl gar nicht verstanden. Auf dem Gebiete des Erkenntnisvermögens begnügt

1) *Expos. symboli apost. pag. 612.*

2) *Expos. Ep. Rom. pag. 181. Ethica cap. 6 pag. 609.*

3) Wie wenig man auch selbst in der folgenden Zeit eine eindringendere psychologische Erkenntnis zu erwarten hat, läfst sich z. B. aus K. Werners ausführlicher Darstellung der Psychologie des *Wilhelm von Auvergne* ersehen (in den *Sitzungsberichten der philolog. hist. Klasse der Wiener Akademie. Bd. 73. S. 257—326*), der von 1228—1248 Bischof von Paris war. Doch wirkt später Aristoteles ein.

er sich mit der elementarischen Unterscheidung zwischen sinnlicher Wahrnehmung und Vernunft, jener schrieb man die Erkenntnis des einzelnen, dieser die des allgemeinen zu (singulare sentitur, universale intelligitur).

Etwas mehr Aufmerksamkeit wendete man der Sprache zu. Man pflegte dieselbe nicht als unmittelbar göttliche Gabe zu betrachten, sondern nahm an, dafs sie aus der menschlichen Geistesthätigkeit hervorgegangen sei, und zwar stützte man sich dabei auch auf die Erzählung der Genesis, nach welcher Gott dem Menschen die Tiere zugeführt, damit der Mensch selbst für sie die geeigneten Namen finde. Auch Abälard teilt diese Ansicht; die Worte, sagt er, seien dazu da, dem, was der Mensch geistig erfasse, einen Ausdruck zu geben.[1]) Eine Bemerkung eigentümlicher Art aber, die seinem wissenschaftlichen Sinne Ehre macht, ist die, dafs der Mensch längere Zeit gebraucht haben müsse, um die Sprache auszubilden. Er schliefst daraus, dafs der Aufenthalt im Paradiese verhältnismäfsig lange müsse gedauert haben, wenn nicht vielmehr anzunehmen sei, dafs die Verständigung auch auf anderem Wege stattgefunden habe, durch Zeichen oder so, dafs die Menschen vermöge der ungetrübten Schärfe und Klarheit der Auffassung, die ihnen im Urstande eigen war, die Naturlaute der Tiere zu deuten gewufst hätten, und demnach auch das Zischen der Schlange hätten verstehen können.[2])

Der Mensch ist ferner von dem Tiere wesentlich unterschieden durch den Besitz des freien Willens. Denn was wir den freien Willen nennen (liberum arbitrium) ist nicht das blofse Begehren, sondern der Entschlufs, der aus Urteil und

1) *Introd. pag. 92 voces propter intellectus sunt institutae.*

2) *Hexaem. pag. 677* sicut ergo ipsa prius — *678* in his locutionibus continetur. *Pag. 679* ut tamen his quoque — prophetam retulisse.

Erwägung hervorgeht. Die Einbildungskraft führt dem Geiste allerlei Vorstellungen zu, die Vernunft aber beurteilt dieselben, wählt unter ihnen aus und entscheidet sich für das, was sie für das Bessere erkennt. Daher hat der Mensch das Vermögen, auch Unangenehmes und Widriges, aber wirklich Nützliches dem Angenehmen und scheinbar Nützlichen vorzuziehen. — Diese Bestimmungen hat Abälard aus Boetius aufgenommen [1]); er selbst fügt hinzu, daſs demgemäſs, weil nämlich der freie Wille die Überlegung zur Voraussetzung habe, er den unmündigen Kindern, den Wahnsinnigen und Blödsinnigen abzusprechen sei, welche, den Tieren ähnlich, dem bloſsen natürlichen Antriebe folgen.[2])

Einige Ergänzungen zu der Lehre vom Menschen wird uns später seine Lehre von der Sünde bringen, während die näheren Beziehungen zwischen der Anthropologie und der Trinitätslehre, wie sie bei Augustin obwalten, bei Abälard sich nicht wiederfinden.

---

1) *Boetius comment. in Periherm. ed. sec. lib. 3. ed. Basil. pag. 360* liberum voluntatis arbitrium non id dicimus quod quisque voluerit sed quod quisque judicio et examinatione collegerit. . . . . quod si velle aliquid vel nolle hoc recte liberi arbitrii vocabulo teneretur, non solum hoc esset hominis sed caeterorum quoque animalium quibus hanc liberi arbitrii potestatem abesse quis nesciat. *Sed est liberum arbitrium* quod ipsa quoque vocabula produnt *liberum nobis de voluntate judicium.* — *Abaelard Expos. Ep. Rom. pag. 239. Introd. p. 139 sq.* in libero quippe arbitrio — nihil inde praemeditantibus.

2) *Expos. Ep. Rom. pag. 239 sq.* quam quidem facultatem nemo sani capitis parvulis deesse contradicet sive furiosis aut mente captis qui discretionis judicium non habent.

VI.

ABÄLARDS TRINITÄTSLEHRE.

Der bedeutende Umfang, den die Darstellung der Trinitätslehre in Abälards Schriften einnimmt, der grofse Wert, den er gerade auf diesen Teil seiner Theologie legt, und die Pflicht einer gewissen Vollständigkeit in der Darlegung seiner Gedanken nötigen uns, etwas ausführlicher auf dieses Stück seiner Lehre einzugehen, als das Interesse, welches sie für uns hat, und wie ich glaube, die Bedeutung, die ihr beizulegen ist, es rechtfertigen würde. Denn wie manchem anderen Forscher, so dürfte es hier auch Abälard widerfahren sein, dafs er in der Schätzung des Wertes seiner Arbeiten geirrt und dem minder bedeutenden gröfseres Gewicht beigelegt hat als dem wertvolleren. Mit unverhohlener Befriedigung blickt er gerade auf seine Trinitätslehre und meint, in ihr eine Leistung vollbracht zu haben, welche einen Fortschritt der Theologie bezeichne.[1]) Zwar verzichtet er darauf, das Wesen der Sache selbst zu ergründen, was über menschliche Fähig-

1) Vergleiche die Äufserungen im Anfange des *9. Capitels der Hist. calam.*, namentlich aber die Art, in welcher er in dem dritten Buche der *Theol. Christ.* von seinem Unternehmen, die kirchliche Trinitätslehre zu verteidigen, redet; auch in dem *Prolog der Introductio* denkt er besonders an diese Lehre.

keit hinausgehe, aber er meint doch die kirchliche Lehre tiefer erfafst, sie dem Verständnisse nahe gebracht und sie gegen Einwürfe siegreich verteidigt zu haben. Und doch ist es unter allem was er sagt im Grunde ein einziger Gedanke, der, obwohl auch er zum wirklichen Verständnis der Lehre wenig beiträgt, doch unter den Versuchen der Auffassung derselben Beachtung verdient, alles übrige sind dialektische Operationen in Verbindung mit künstlich ersonnenen Beispielen, die jedem religiösen Interesse fern liegen. Kann man auch zu Abälards Entschuldigung sagen, dafs er nicht der Erste ist, der eine solche Behandlung theologischer Probleme eingeführt hat, so wird doch die Sache selbst damit nicht besser. Man würde alle diese Dinge ohne Schaden der Vergessenheit überlassen können, wenn nicht die Ermittelung des geschichtlichen Zusammenhanges an und für sich ihr Interesse und ihre Bedeutung hätte. Von diesem Gesichtspunkte aus wird denn auch die folgende Darstellung vielleicht nicht ganz nutzlos sein.

Die Trinitätslehre war in der abendländischen Theologie lange Zeit hindurch kein Gegenstand erheblicher polemischer Erörterung oder überhaupt eigentümlicher Behandlung gewesen, als gegen Ende des 11. Jahrhunderts die tritheistisch lautenden Sätze Roscellins grofses Aufsehen und ebenso grofsen Anstofs erregten. Die sehr mangelhaften Nachrichten [1]), welche

1) Sie beschränken sich wesentlich auf den Bericht des Mönches Johannes (eines Römers, der damals Schüler des Bischofs *Fulco von Beauvais*, nachmals Abt des Salvatorklosters bei Telesi war und als Kardinalbischof von Tusculum starb, s. Hasse, *Anselm v. C. I, 337. 371. II, 291*) von Anselm; Anselms Polemik bereichert unsere Kenntnis nur wenig, Roscellin selbst hat in dem mehrerwähnten Briefe an Abälard die früher von ihm vertretene Ansicht nicht erneuert, und welche der in Abälards Theologia bekämpften, der Ansicht Roscellins verwandten Sätze wirklich von diesem behauptet worden sind, läfst sich nicht bestimmen.

wir über seine Lehre haben, bekunden, daſs es eine theologische Schwierigkeit war, welche er als Hauptgrund für seine Auffassung geltend machte, nämlich wie die Menschwerdung nur *einer* göttlichen Person denkbar sei. Wenn die drei Personen, sagt er, nur ein Wesen (*res*) sind und nicht drei gesonderte Wesen, wie drei Engel oder drei Seelen, so muſs auch der Vater und der heilige Geist zugleich mit dem Sohne Mensch geworden sein.

Die Schwierigkeit der Frage wurde auch von Anderen empfunden, die Lösung aber, welche Roscellin ihr giebt, steht mit seiner nominalistischen Ansicht in so engem Zusammenhange, daſs man mit vollem Rechte seine Trinitätslehre als ein Ergebnis seines Nominalismus ansehen darf.

In dem Satze, die drei göttlichen Personen seien *tres res per se sicut tres angeli aut tres animae,* haben wir genau die Ansicht, welche wir bei Roscellin auf Grund seiner Dialektik voraussetzen müssen. Ein Wesen, das aus mehreren besteht oder mehrere, die zusammen Eines bilden, wenn dies nicht eben bloſs im Sinne einer Summe verstanden werden soll, war für Roscellin ein Unding und er hätte sich der daraus für die Trinitätslehre sich ergebenden Konsequenz eben nur entziehen können, wenn er auf die Anwendung seiner Dialektik auf dieselbe überhaupt hätte verzichten wollen. Für ihn muſsten also die göttlichen Personen gesonderte Wesen sein ganz in derselben Weise wie menschliche Personen oder andere Wesen, und ihre Einheit suchte er nur durch die Einheit des Willens und der Macht, die er ihnen beilegte, zu wahren. Er ging in seiner Konsequenz sogar so weit, daſs er nicht leugnete (Anselm Ep. II, 41) *tres Deos vere dici posse si usus admitteret.* Hat er dabei dann doch wieder gesagt *tres res illae simul sunt unus Deus,* so hat er diesen Ausdruck ohne Zweifel in akkommodierender Weise gebraucht, weil er zur Bezeichnung

der drei Personen nun einmal üblich war, gedacht hat er dabei aber gewifs nicht mehr, als er bei andern eine Mehrheit zusammenfassenden Ausdrücken auch dachte, nämlich die Summe der einzelnen *res*, für welche der menschliche Sprachgebrauch eben eine besondere *vox* gebildet hat. Es ist klar, dafs eine solche Ansicht grofsen Anstofs erregen mufste; bald genug wurde sie kirchlich verworfen und Roscellin zum Widerrufe genötigt.

Für Anselm, der, weil Roscellin sich auf ihn als vermeintlichen Gesinnungsgenossen berufen haben soll, in den Streit hineingezogen wurde, war es keine schwere Aufgabe, den Widerspruch jener Theorie mit der Kirchenlehre nachzuweisen. Auch den Zusammenhang derselben mit dem Nominalismus hat er richtig erkannt, von einem tieferen Eindringen in Roscellins Ansicht ist aber bei ihm keine Rede. Von seinem streng realistischen Standpunkte aus sieht er auf jene philosophische Anschauung als auf eine ungeheure Thorheit, aus blofser Denkunfähigkeit hervorgehend, herab, und das Unternehmen, die kirchliche Lehre zu berichtigen, verabscheut er als frevelhafte Vermessenheit.[1]) Eigentümliche Gedanken,

1) *De fide trinit. 2 (ed. Gerberon p. 43)* qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus .... Haec dixi ne quis antequam sit idoneus, altissimas de fide quaestiones praesumat discutere. — Wenn er den Nominalismus mit Sensualismus identifiziert, so ist das freilich ein Mifsverständnis, das aber nach dem Satze *particulare sentitur, universale intelligitur* begreiflich ist; den Verdacht böswilligen Verfahrens, den *Prantl a. a. O. II, 79* ausspricht, verdient er nicht. Wenn er *cap. 3 pag. 44* den Zweifel ausspricht, ob Roscellin sich wirklich des Ausdruckes *sicut tres angeli aut tres animae* bedient habe, so war dieser schwerlich begründet, er legt aber für die Gewissenhaftigkeit Anselms Zeugnis ab. — Vgl. über die Polemik Anselms gegen Roscellin aufser Hasse *II, 287 ff.* auch Dorner, *Christologie II, 376 f.*

welche die Sache weiter gefördert, auf die fernere theologische Behandlung derselben bestimmend eingewirkt hätten, sind bei ihm nicht zu finden.

Roscellin hatte die Frage über die Auffassung der Trinitätslehre in Anregung gebracht; wenn er nun auch zum Schweigen gebracht worden war, so war damit die Frage selbst nicht verschwunden, und Anselms Gegenschrift war nicht geeignet, dieselbe wirklich zu erledigen, so wurde denn von jetzt an die Frage in den Verhandlungen der Schulen weiter diskutiert und bildete einen Hauptgegenstand der dialektischen Erörterungen auf dem theologischen Gebiete. Die von Roscellin zur Sprache gebrachten Schwierigkeiten wurden teils im Einzelnen weiter ausgeführt, teils suchte man sie in einer anderen Weise und von anderem Standpunkte aus als er zu lösen, wiewohl vor der Theologia Christiana Abälards keine Schrift, die sich mit diesem Gegenstande befaſst hätte, bekannt ist. Aus der letzten Schrift aber erfahren wir nicht nur von der lebhaften Fortdauer der Verhandlung, sondern auch speziell von einem solchen Lösungsversuche, den Abälard ebenfalls bekämpfte, den er aber von jener nominalistisch-tritheistischen Ansicht bestimmt unterscheidet. Da dieser Umstand in älterer und neuerer Zeit von Manchen verkannt worden ist [1]), ist es nötig, zunächst hierbei zu verweilen.

Schon äuſserlich giebt sich dieser Unterschied in bestimmter Weise kund; wo Abälard gegen Roscellin oder dessen Gesinnungsgenossen streitet, greift er sie unter dem Namen der

1) Schon von Duchesne (ad hist. cal. not. 35), während Dom Clement in der Hist. litt. de la France (in dem Artikel über Abälard XII, 86 ff. § II nr. 18) aus einem äuſseren Grunde nicht Roscellin selbst, aber einen seiner Schüler verstehen will, was in der Sache auf dasselbe hinauskommt, aber auch noch Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters II, 31 wiederholt die Ansicht Duchesnes.

professores dialecticae an, welche diese Kunst mifsbrauchen, um den christlichen Glauben offen oder versteckter Weise anzufeinden. Wo er dagegen auf die sogleich näher zu bezeichnende Ansicht eingeht, bezeichnet er die Vertreter derselben ausdrücklich als Theologen. So *pag. 491:* temporibus nostris nonnulli *inter vere catholicos computati atque etiam per assiduitatem studii divinorum librorum cathedram magistri* (viell. z. l. magisterii) *adepti* in tantam prorumpere ausi sunt insaniam etc. Es ist klar, dafs er es hier mit solchen zu thun hat, deren Orthodoxie bis dahin für unbezweifelt galt, was von Roscellin natürlich nicht zu sagen war, und ferner mit solchen, die ein Ansehen als Lehrer der Theologie besafsen, was ebenfalls weder auf Roscellin noch auf diejenigen pafst, welche Abälard gerade als professores dialecticae so scharf bekämpft. Vor allem kann jedoch die Ansicht selbst nur durch die augenfälligste Begriffsverwechslung dem Roscellin beigelegt werden. Abälard fährt an der angeführten Stelle fort: ut proprietates ipsas personarum *alias res esse ab ipso Deo vel ab ipsis personis profiteantur,* hoc est paternitatem ipsam et filiationem et processionem spiritus. Übereinstimmend damit heifst es (p. 521) sunt enim ut supra meminimus qui ad assignandam trium personarum diversitatem *tres proprietates in eo (Deo) intelligant tanquam tres res diversas essentialiter ab ipso Deo.* Es ist sehr klar, dafs diese Ansicht nur auf dem Boden des Realismus entstanden sein kann, denn für Roscellin oder irgend einen Nominalisten konnten Eigenschaften überhaupt nicht als *res* im emphatischen Sinne gelten, nicht als von dem Wesen, dem sie angehören, unterschiedene Formen betrachtet werden. Wir haben es hier vielmehr mit derselben Ansicht zu thun, deren wir schon oben, bei der Lehre von Gott, Erwähnung gethan haben. Gerade für die Trinitätslehre aber glaubte man sich von ihr grofse

Vorteile versprechen zu dürfen, ja die Schwierigkeiten dieser Lehre sind es wahrscheinlich gewesen, welche zu jener Ansicht überhaupt erst geführt haben. Wenn man nämlich bei Gott, ähnlich wie bei den Geschöpfen, zwischen der Form, durch welche das Wesen wird was es ist, und dem Wesen selbst unterschied, glaubte man es begreiflich machen zu können, dafs man von Gott etwas aussagen könne, wie die Menschwerdung, was nicht von der Gottheit ausgesagt werde, und von der einen göttlichen Person unbeschadet der Einheit des Wesens etwas, was nicht auch von den andern gelten sollte, ebenso wie man von einem Menschen etwas aussagen kann, was nicht von der Menschheit gilt. Abälard unterscheidet übrigens ausdrücklich zwischen denen, welche solche Formen nur für die Trinitätslehre, für die proprietates der Personen und denen, welche sie für alle göttlichen Eigenschaften annehmen.[1]) Nur die erstere Ansicht kommt hier für uns näher in Betracht.

Welche Personen es sind, die Abälard bei diesen Äufserungen im Auge hat, wird sich nicht mit Sicherheit bestimmen lassen, die Lehre aber ist, soweit seine Angaben ein Urteil zulassen, keine andere als die des *Gilbert von Poitiers.*[2])

1) Sowohl *Theol. Chr. pag. 521,* wo unter den Mehreren, welche die erstere Ansicht vertreten, *einer* hervorgehoben wird, der so weit gehe ut omnia creaturarum nomina .... ipsi quoque Deo convenire velit, ex quibusdam formis diversis essentialiter ab ipso Deo sicut et in creaturis, veluti cum dicitur Deus justus sicut et homo justus, ita *justitiam ab ipso Deo essentialiter diversam intelligit sicut ab homine, et similiter cum dicitur Deus sapiens, Deus fortis (diese* Äufserung bezieht also *Lipsius S. 217 Anm. 54* jedenfalls mit Unrecht auf *Gilbert)* wie auch *Introd. pag. 84,* wo dem zweiten der dort angeführten Theologen die erste, dem dritten die zweite beigelegt wird.

2) Dagegen, dafs Gilbert selbst gemeint sei, würde man etwa anführen können 1) dafs es fraglich sei, ob dieser zu der Zeit, als Abälard die Theologia Christ. schrieb, schon ein namhafter Theolog ge-

Die Lehre dieses Mannes ist entschieden realistisch, wie schon das sofort Anzuführende beweist. Nach ihm ist bei allen geschaffenen Wesen das *quo est* von dem *quod est* zu unterscheiden, d. h. die Form, durch welche ein Ding oder Wesen ist, von diesem konkreten Wesen oder Individuum selbst. Dieses *quo est,* das auch als die substantielle Form des Dinges bezeichnet wird, ist es, welches das ganze Wesen und die mit demselben verbundenen Attribute eines Dinges bewirkt, und in ihm laufen die verschiedenen Formen oder Ideeen, welche zu dem Inhaltsbestande dieses Dinges mitwirken, zusammen.[1]) Gilbert, dessen *Kommentar zu Boetius de trinitate* sich ebenso wie seine Schrift *de sex principiis* im Mittelalter sehr hohen Ansehens erfreute, ist mit dieser Aufstellung ein Hauptbeförderer jenes schlechten Realismus geworden, der,

---

wesen sei; 2) dafs in der *Introductio, pag. 84* dem in Rede stehenden Lehrer eine abgeschmackte Ansicht beigelegt wird, welche man Gilbert nicht zutrauen dürfte; 3) dafs die Anekdote, Abälard habe zu Sens dem Gilbert zugerufen: tunc tua res agitur paries cum proximus ardet auf ein nicht unfreundliches Verhältnis beider schliefsen lasse, das mit der bitteren Polemik Abälards in beiden Werken nicht im Einklang stehen würde. Dagegen ist jedoch zu sagen 1) dafs Gilbert zwar Abälard um 12 Jahre überlebt hat, aber nach einer in der Gallia Christ. II, 1177 mitgeteilten alten Angabe ein sehr hohes Alter erreicht hat (dormivit in senectute bona senex et plenus dierum). Ist er nun z. B. 80 Jahre alt geworden, so war er sogar mehrere Jahre älter als Abälard; 2) jene Ansicht (Dominum Jesum in corpore more aliorum hominum crevisse denegat etc.) ist, buchstäblich verstanden, so absurd, dafs man sie überhaupt keinem Theologen zutrauen kann; Abälard hat ohne Zweifel entstellt; 3) diese Erzählung sieht sehr darnach aus, eine tendenziöse Erfindung zu sein, durch welche Gilbert als Gesinnungsgenosse Abälards verdächtigt werden sollte. — Jene Gründe können also nichts entscheiden, und da nun Gilbert jedenfalls der bedeutendste Vertreter der genannten Ansicht war, so bleibt es immer das Wahrscheinlichste, dafs Abälard ihn im Auge hat.

1) Vergleiche über das Nähere *Lipsius a. a. O. S. 212—214,* besonders aber *Prantl, Gesch. der Logik, II, 216 ff.*

indem er zur Erklärung des Seins der Dinge überall auf die *substantielle Form* zurückgeht, jeder gesunden wissenschaftlichen Forschung einen Riegel vorschiebt. Was hier für uns von Interesse ist, ist die Anwendung jener Unterscheidung von *quo est* und *quod est* in der Trinitätslehre. Auf das Wesen Gottes seien, darin stimmte Gilbert mit Abälard überein, die auf alles Geschaffene passenden Formen unseres Denkens nicht anzuwenden, somit auch nicht jene Unterscheidung von Gottheit und Gott; die *Divinitas* und *Deus* oder genauer gesagt die *Divinitas quae Deus est* und die *Divinitas qua Deus est*, sind dasselbe. Dies soll aber nun blofs von dem göttlichen Wesen als solchem, nicht auch von den göttlichen Personen gelten.[1]) Ein und dasselbe Wesen haben sie mit einander gemein, so zwar, dafs es nicht eine jede für sich hat, so dafs es dreimal da wäre, sondern dafs es ihnen ungeteilt und unterschiedslos zukommt; das aber, was sie zu Personen macht, ist etwas anderes, dem Wesen nicht Angehöriges, es sind die Formen der paternitas, filiatio, processio. In den Personen ist also das *quo est* und *quod est* zu unterscheiden, so ist z. B. die *filiatio* als das quo est zu unterscheiden von *dem Sohne*, jene Formen überhaupt aber sind verschieden wie von den Personen, so auch von dem gött-

1) Von seinen Gegnern wurde *Gilbert* freilich der ersteren Ansicht beschuldigt, und *J. Bach a. a. O. II, 141 f.* vermischt beides ungeachtet der klaren Sonderung, die *Lipsius S. 215 (s. besonders Anm. 41)* vorgenommen hat. Wie wenig genau man es mit den Ansichten der Gegner, die man angriff, zu nehmen pflegte, läfst sich aus den Schriften gegen Abälard mehr als zur Genüge ersehen, und wenn *Bach S. 155* den Brief *Gaufrids von Auxerre* über Gilbert wie ein authentisches Aktenstück glaubt ansehen zu dürfen, so zieht er die leidenschaftliche Parteilichkeit des Schreibers nicht in Betracht. Vgl. über Gaufrids Berichte über die Verhandlungen mit Abälard meine Schrift über *die Synode zu Sens S. 17. 28.*

lichen Wesen selbst, sie sind etwas zu demselben Hinzukommendes. Wie man sich das denken soll und wie Gilbert selbst es sich gedacht hat, das zu wirklich klarer Darstellung zu bringen, ist allerdings noch Niemandem gelungen [1]), und es ist wohl die Frage, ob diese Aufgabe für unser Denken, das nicht so leicht wie der scholastische Realismus Worte oder leere Abstraktionen für Wirklichkeiten nimmt, sich überhaupt lösen läfst. Aber wenn auch nicht die Lehre selbst, so ist doch das Interesse, von dem sie ausgeht, wohl zu begreifen. Offenbar ist es Gilbert vor allem darum zu thun, die Einheit des göttlichen Wesens festzuhalten [2]), und diese scheint ihm am sichersten erreicht zu werden, wenn die Personenunterschiede als etwas ganz Andersartiges, von dem Wesen Verschiedenes, dieses gar nicht Berührendes angesehen wurden, im Gegensatze zu einer Ansicht, welche die Personen aus dem Wesen selbst herleitete.

Indem wir von den im Vorstehenden besprochenen Ansichten Kenntnis nehmen, lernen wir das Terrain kennen, auf welchem Abälards Trinitätslehre sich bewegt, auf welchem sie verstanden und gewürdigt werden mufs. Wir haben dafür sein eigenes Zeugnis. Die für diese Lehre entscheidende Frage liegt nach seiner Ansicht in dem dialektischen Problem: wie kann man, unbeschadet der Einheit des göttlichen Wesens, sich einen Unterschied in demselben denken, auf Grund dessen sich von dem Einen (der einen Person) sagen läfst, was nicht auch zugleich von dem Anderen gilt. Die Irrtümer aber,

---

1) Vergleiche das Urteil Reuters *Gesch. der religiösen Aufklärung II, 310,* dem man bei aller Anerkennung dessen, was besonders Lipsius für die Darstellung Gilberts geleistet hat, wird beistimmen müssen.

2) Wie auch *Lipsius S. 215. 217* gegen Baur, *Lehre von der Dreieinigkeit II, 508 f.* hervorhebt.

welche er dabei vor allem bekämpft, sind, wiederum nach seiner eigenen Aussage, einerseits die (nominalistische) tritheistische Lösung des Problems, welche Roscellin, andrerseits die (realistische), welche jene für rechtgläubig geltenden Magister versucht hatten.[1]) Roscellin hatte, indem er die Personen als selbständig neben einander stehend auffafste, die Einheit des Wesens aufgehoben, Gilbert suchte dieselbe zu erhalten, indem er jene Unterschiede als etwas zu dem Wesen von aufsen Hinzukommendes ansah, Abälard sucht sie aus dem Wesen selbst zu entwickeln. Er sucht zu zeigen, wie mit der Gottesidee auch die Trinität schon gegeben sei, dergestalt, dafs die verschiedenen wesentlichen Momente derselben die Personen konstituieren. Er betritt damit den Weg, den schon die Spekulationen Augustins eingeschlagen hatten, wenn auch nicht in derselben Weise und nicht mit dem Tiefsinn wie dieser Kirchenvater — seine Konstruktion ist damit aber auch denselben allgemeinen Einwendungen ausgesetzt wie die Augustins.[2])

Abälard hatte die Trinitätslehre zuerst ausführlich in dem Tractatus de unitate et trinitate divina behandelt, dessen Inhalt, wie wir annehmen dürfen, wenn auch nicht ganz unverändert, in die Theologia übergegangen ist. In der Introductio hat er sich viel kürzer gefafst, namentlich ist die eingehende Erörterung der einzelnen Schwierigkeiten und Einwürfe, welche das vierte Buch der Theologie einnimmt, fast ganz in Wegfall gekommen. In der Sache aber stimmen, von einigen unwesentlichen Abänderungen abgesehen, die Ausführungen des

1) *Theol. Chr. p. 477* Summa ut arbitror omnium quaestionum haec est quomodo scilicet in tanta unitate individuae ac penitus merae substantiae diversitatem personarum consideremus.

2) Vergleiche die Bemerkungen gegen Augustins Trinitätslehre in Thomasius Dogmeng. I, 269 ff., auch A. Dorner Augustinus S. 14 ff.

letzteren Werkes mit denen des ersteren überein. In denselben lassen sich hier wie dort zwei Hauptpunkte unterscheiden, erstens die Auffassung der göttlichen Personen als der drei Momente des höchsten Wesens, Macht, Weisheit und Güte, dann die Bestimmung des Verhältnisses derselben zu einander als analog dem der *status* oder *proprietates* eines Wesens, welches Abälard durch mehrere Vergleiche mit sinnlichen Gegenständen zu erläutern sucht.

In ersterer Hinsicht hat Abälards Versuch mit dem Augustins insofern eine Verwandtschaft, als beide die Dreipersönlichkeit aus dem Wesen Gottes herzuleiten suchen, ferner auch darin, dafs bei beiden die zweite Person mit der intelligentia, die dritte mit der voluntas kombiniert wird, auch hat Abälard manche einzelne Sätze Augustins benutzt, aber das Prinzip, von der Analogie des menschlichen Geistes auszugehen, hat er nicht aufgenommen und damit auch die tiefsinnigen Gedanken Augustins, die gerade hierin ihren Ursprung haben, gröfstenteils aufgegeben. An deren Stelle tritt bei Abälard die Entwickelung der Momente, welche den Begriff des höchsten Wesens konstituieren. Wie er dieselben aus der Idee desselben herleitet, ist uns bereits bekannt; hier handelt es sich um die Verbindung, in welche er sie mit den göttlichen Personen bringt. Nicht ohne weiteres kann man sagen, der Vater sei die Macht, der Sohn die Weisheit, der heilige Geist die Güte, denn jede Wesensbestimmung, wie Abälard mit aller Entschiedenheit festhält, mufs ja jeder der drei Personen zukommen, sondern nur in einer besonderen Beziehung, als *proprium*, wird die Macht dem Vater beigelegt u. s. f. Die Berechtigung dieser Annahme sucht Abälard zunächst auf dem Wege des Schriftbeweises darzuthun. Gleich der Anfang der Genesis bezeuge diese Dreiheit, denn wenn es hier heifst: am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und gleich darauf:

und der Geist Gottes schwebte über den Wassern, so werde mit dem Namen *Gott* insbesondere der Vater, dessen Macht allen Dingen das Dasein giebt, mit dem Worte *Anfang* der Sohn, die göttliche Weisheit bezeichnet, weil in ihr alle Dinge, noch bevor sie in die wirkliche Existenz gerufen werden, in gewissem Sinne bestehen. Auch sonst werde dem Vater insbesondere die Macht beigelegt, wenn es heifse: „was der Vater in seiner Macht beschlossen hat" (Apostelgesch. 1, 7), „wie der Vater mir das Reich bestimmt hat" (disposuit Luc. 22, 29). So nennt auch der Sohn, so oft seine menschliche Natur die Hülfe der Gottheit anruft, den Vater wie Joh. 17, 11. Luc. 23, 46. Ebenso lege der Apostel Paulus, wenn er sagt, Christus sei von den Todten erweckt worden durch die Herrlichkeit des Vaters, das will sagen, durch die Kraftwirkung der göttlichen Macht (per virtutem divinae potentiae) oder: der Vater werde unsere sterblichen Leiber auferwecken, oder: dafs der Sohn dem Vater gehorsam geworden sei, überall das, was Sache der Macht ist, gerade der Person des Vaters bei. Dagegen wird bei den Werken der göttlichen Weisheit besonders der Sohn genannt, wohin Abälard auch das Wort zieht: der Vater hat alles Gericht dem Sohne übergeben, denn wo Gericht gehalten wird, da weicht die Macht der Weisheit, weil es darauf ankommt, festzustellen, was recht sei. So ist auch überall, wo es sich darum handelt, die Menschen zu belehren und zu unterweisen, sei es durch die sichtbaren Engelserscheinungen des Alten Testamentes oder durch die Menschwerdung Gottes selbst, dieses als Werk des Sohnes angesehen, der darum auch der angelus consilii heifst. Demnach ist auch, wenn der Sohn *das Wort* genannt wird, dies in der Bedeutung zu verstehen, welche λόγος bei den Griechen hat, wo es das innere intelligible Wort, das dem gesprochenen vorausgeht und dessen Ursprung ist, die Vernunft oder geistige Konzeption, bezeichnet.

So ist der eingeborne Sohn Gottes gleichsam die intellectuelle und ewige Rede, in der alle Dinge vorher bestimmt und geordnet waren. Der heilige Geist aber wird der gute (Psalm 142, 10), der gütige (Sap. 1, 6) genannt, ihm wird deshalb die Vergebung der Sünden, die Austeilung geistlicher Gaben, die allein aus der Gnade Gottes ohne jedes menschliche Verdienst kommen, wie der Wiedergeburt zur Sündenvergebung bei der Taufe beigelegt.

Es wäre ohne Nutzen, in eine speziellere Kritik dieses Schriftbeweises einzutreten; einzelne Anklänge und Anknüpfungspunkte sind benutzt, um scheinbar in der Schrift eine Anschauung wieder zu finden, welche derselben wesentlich fremd ist. In der That ist sie ja auch nicht von der Schrift ausgegangen und nicht aus ihr geschöpft, sondern als Hülfskonstruktion für das kirchliche Dogma aufgesucht. Es kommt also viel mehr die Frage in Betracht, wie sie sich zu diesem Dogma verhält. Sollte sie demselben wirklich zur Stütze gereichen, so müfsten sich aus den Momenten der Macht, Weisheit, Güte die Relationen herleiten lassen, welche die kirchliche Lehre zwischen den göttlichen Personen aufstellt. Abälard versucht das in gewissem Mafse, aber mit geringem Erfolg. Wenn er sagt, die Weisheit sei auch in gewissem Sinne Macht, so mag das hinreichen um zu rechtfertigen, dafs der Sohn *de substantia patris* sei, nimmermehr aber ergiebt sich daraus der Begriff der Zeugung, wie es denn auch offenbar ein ganz vergebliches Unternehmen wäre, die Weisheit aus der Macht herleiten zu wollen.[1]) Was er aber von dem Hervorgehen der Güte oder Liebe aus der Macht und

1) *Introd. pag. 17* est itaque divina sapientia quaedam divina potentia per quam videlicet Deus cuncta perfecte discernere atque cognoscere habet .... secundum quod scilicet Verbum ipsum Dei de ipsa Patris substantia esse dicitur, quod est Filium ex patre genitum esse.

Weisheit sagt, stützt sich in sehr oberflächlicher Weise auf den Begriff des *procedere* [1]), wobei die Haltlosigkeit der ganzen Ansicht sich noch in dem Schwanken darüber verrät, ob dieses Ausgehen mit Bezug auf die Kreaturen zu verstehen sei oder nicht.

Augustin hatte, wenn er den heiligen Geist als die göttliche Liebe bezeichnet, in erster Linie an die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes gedacht, aber der scharf gefaſste persönliche Unterschied, wie er damit vorausgesetzt ist, verträgt sich nicht mit Abälards Anschauung. Er findet, daſs von einer Liebe Gottes zu sich selbst im Grunde nicht die Rede sein könne, denn Liebe im eigentlichen Sinne könne, wie Gregor sagt, nur zwischen zwei Wesen stattfinden, und wenn die Liebe darin bestehe, daſs man Jemandem sich gütig zeige, ihm Gutes thue, so könne am wenigsten von einer Liebe Gottes zu sich selbst die Rede sein, da er ja keines Dinges bedürfe — eine Bemerkung, die er wohl deshalb hinzufügt, um der Einwendung zuvorzukommen, daſs man doch von der Liebe des Menschen zu sich selbst rede. Demnach sei an die Liebe zu denken, welche Gott zu der Kreatur habe. Freilich erhebt sich hiergegen das Bedenken, daſs die göttliche Liebe als Moment des göttlichen Wesens ewig sein müsse, während die Kreaturen zeitlich sind, und dasselbe ist stark genug, um Abälard zu veranlassen, nun doch auf jene Augustinische Bestimmung zurückzugreifen, daſs der heilige Geist die Liebe zwischen Vater und Sohn sei. Schlieſslich aber hat er für jenes Bedenken daneben noch eine andere Antwort,

1) Die bezügliche Auseinandersetzung der *Theol. Chr.* schlieſst *pag. 537* mit dem Satze ab: Bonus itaque affectus Dei quodammodo ex potentia ejus ac sapientia descendit, quod est Spiritum ipsum ex Patre et Filio simul procedere, quia eo vult, ut dictum est, optime cuncta efficere quia et potest et scit.

nämlich vermittelst des Unterschiedes von *affectus* und *effectus*. Nur der letztere ist an das Vorhandensein von Geschöpfen gebunden, also zeitlich, die innere Natur der Liebe selbst aber, auch wenn sie sich auf zeitliche Wesen bezieht, ist in Gott nichtsdestoweniger ewig, und damit würde sich denn die zuerst von Abälard gegebene Erklärung rechtfertigen. Es ist das ein in der That auffälliges Schwanken in einem für das Dogma so wichtigen Punkte, und dasselbe findet sich in ganz gleicher Weise in beiden Hauptwerken.[1]) Es verrät die Unsicherheit, in welche Abälard durch das Bestreben, die Kirchenlehre vermöge einer den Sinn derselben wesentlich alterierenden Konstruktion zu verteidigen, geraten mufste.

Abälard fühlte nun auch selbst das Unzureichende dieser Ableitungen; lassen sich aber die persönlichen Relationen aus den aufgestellten Momenten nicht herleiten und müssen sie doch festgehalten werden, so bleibt eben nichts übrig, als sie zu denselben in äufserlicher Weise hinzuzufügen und zu sagen: der Vater ist die Macht, welche die Weisheit erzeugt u. s. w., womit dann aber der Vorteil jener Aufstellung für die Erläuterung des Dogmas gänzlich verloren geht.[2])

Können wir in dieser Beziehung in Abälards Behandlung der Trinitätslehre ein für das Verständnis und die Verteidigung

---

1) *Theol. Chr. pag. 536* spiritus quasi a spirando dictus — *537* quia et potest et scit und *pag. 547* unde bene secundum effecta — *548* necessario utriusque est spiritus. *Introductio pag. 100* superest nunc post generationem Filii — *101* non haberet egregium effectum, und *pag. 112* unde bene sec. eff. — *114* nec. utr. est spiritus.

2) *Introd. pag. 21* Tale itaque est dicere *Deum patrem* (so ohne Zweifel zu lesen statt: *Domini potestatem*) ac si dicamus *divinam potentiam, ex qua divina genita est sapientia.* Tale est dicere *Deum filium* quasi diceremus *divinam sapientiam ex divina genitam potentia, Spiritum* vero *sanctum* cum dicimus tale est ac si commemoremus *divinae bonitatis caritatem ex Patre et Filio pariter procedentem.*

des Dogmas wahrhaft fruchtbares Moment nicht finden, so ist weiter die Frage, ob durch die Analogieen, welche er aus der Betrachtung von erschaffenen Dingen zu gewinnen glaubt, und auf welche er selbst ein sehr grofses Gewicht legt, mehr geleistet wird. Abälard meint durch dieselben die Denkbarkeit der Einheit des Wesens bei der Verschiedenheit der Personen klar machen zu können, und leitet deshalb diese Betrachtungen durch eine Untersuchung über die Begriffe *unum* und *diversum* ein.

Fünf Arten macht er in der Theologia namhaft, in denen der Begriff des Selbigen und dem entsprechend der des Verschiedenen angewendet werde, ohne für diese Aufzählung die Vollständigkeit in Anspruch nehmen zu wollen. Als *dasselbe* nämlich werden Dinge bezeichnet hinsichtlich des Wesens oder der Zahl [1]), hinsichtlich der Proprietät, des Begriffes, der Ähnlichkeit und des Unverändertseins.[2]) Die erste Art ist die einfache Identität, in der sich jedes einzelne Ding oder jeder Begriff mit sich selbst befindet und an der es nichts ändert, ob man dasselbe mit verschiedenen Namen nach seinen verschiedenen Eigenschaften bezeichnet. *Dasselbe* im Sinne der Ähnlichkeit sind die Dinge, die etwas unter einander gemein haben, wie die Arten die das, was den Charakter der Gattung, oder die Individuen die das, was den Charakter der Art ausmacht, gemein haben. Dasselbe im Sinne des Unverändertseins bezeichnet die Einheit des Wesens

1) *Introd. pag. 93* haben die Ausgaben essentialiter *sine* numero; es mufs gelesen werden *sive; Theol. Chr. p. 484* heifst es: idem aliquid cum aliquo essentialiter dicimus quorum eadem numero est essentia.

2) Es mufs sowohl *pag. 484* wie *486* der *Theol. Chr.* für *incommunicato* gelesen werden *incommutato*, wie der Zusatz an der zweiten Stelle: ut semper idem Deus est, hoc est nunquam in aliquo alteratus vel permutatus, und der Gegensatz: *diversum mutatione pag. 489* deutlich zeigt.

eines Dinges mit sich selbst, die so lange besteht, als es keine Veränderung erleidet. Am wichtigsten für die folgende Untersuchung aber sind die Verhältnisse, welche Abälard als *idem* und *diversum proprietate* und *diffinitione* bezeichnet. Eigentümlich ist dabei die Art, wie er das idem proprietate erklärt. Idem proprietate werde das genannt, was an der Proprietät eines andern teilnehme, wie z. B. das Weifse und das Harte (an demselben Körper, wie etwa einem Stück Marmor), denn man könne sagen, das Weifse ist hart und das Harte ist weifs. In anderen Fällen aber sei in einem und demselben Dinge (dem *essentialiter idem*) ein Unterschied der Proprietät zu erkennen. Dies sucht er an dem weiterhin speziell für die Trinitätslehre verwendeten Beispiele des Wachsbildes nachzuweisen. Hier sind Wachs und Wachsbild *essentia* und *numero* ein Ding, ihre Proprietät ist aber verschieden und die des einen kann dem andern nicht beigelegt werden. Denn das proprium des Wachses ist, dafs es der Stoff des Bildes, mithin naturaliter prius im Verhältnis zu demselben sei, das proprium des Wachsbildes aber, aus Wachs gemacht zu sein. So kann man zwar das, was die Proprietät an sich hat (das propriatum), von dem andern prädizieren und sagen: dieses Wachs ist das wächserne Bild, und: dieses wächserne Bild ist Wachs, nicht aber lassen sich die Proprietäten selbst austauschen. Auf die übrigen Betrachtungen, die Abälard über dieses Verhältnis anstellt, wollen wir nicht eingehen, nur das sei hier bemerkt, dafs die Bezeichnung des Weifsen und Harten als idem proprietate jedenfalls fehlerhaft ist; da die Eigenschaften an sich immer verschieden bleiben, so können auch *durum* und *album* nur als *idem essentia* bezeichnet werden, die Möglichkeit, dasselbe Ding, das man hart nennt, auch als weifs zu bezeichnen, hebt die Verschiedenheiten der Proprietäten nicht auf. Hätte Abälard das *idem proprietate* so gefafst, so würde es freilich

mit dem, was er als *idem diffinitione* aufführt, zusammengefallen sein, d. h. mit der begrifflichen Einheit, welche, wo sie mit der essentiellen Einheit zusammentrifft, überhaupt keinen Unterschied mehr übrig läfst, als den der Benennung, wie denn ensis und mucro ebendasselbe sind und in jeder Hinsicht mit einander vertauscht werden können (von dem Unterschied der Bedeutung beider Worte in dem klassischen Sprachgebrauch ist natürlich abzusehen).

In der Auseinandersetzung der Introductio p. 93 sqq. hat Abälard denn auch diesen Fehler vermieden und das idem und diversum diffinitione *seu* proprietate gleichgesetzt, aufserdem ist das idem und diversum im Sinne des Unverändert- und Verändertseins, welches für die folgende Untersuchung gar nicht in Betracht kommt, mithin an dieser Stelle ganz überflüssig war, weggelassen, so dafs nur drei Arten des idem und diversum genannt werden.

Von den angeführten Arten der Verschiedenheit ist nun die für den Gegenstand, um den es sich handelt, nämlich den Unterschied der göttlichen Personen entscheidende die der Proprietät. Mit dem Ausdrucke Proprietät wird im allgemeinen Alles bezeichnet, was einem Dinge als wesentliches oder zufälliges Merkmal zukommt. So gehört zur Proprietät eines einzelnen Menschen sowohl, dafs er vernünftig und dafs er sterblich ist, wie auch dafs er weifse oder schwarze Hautfarbe, krauses oder schlichtes Haar hat u. s. w. Von Verschiedenheit hinsichtlich der Proprietät wird nun — und das ist der hier in Betracht kommende Punkt — namentlich da geredet, wo es sich um ein und dasselbe Einzelwesen oder um ein und dieselbe Art handelt. Es ist also die Verschiedenheit der Proprietät zwar selbst eine begriffliche Verschiedenheit, das *diversum proprietate* ist ein *diversum diffinitione*, aber man pflegte diese Benennung nicht anzuwenden, wo es sich um

Dinge handelt, die auch ihrer Essenz nach, wie verschiedene Arten, oder der individuellen Existenz nach (numero) verschieden sind, wie die verschiedenen Einzelwesen derselben Art, sondern nur bei solchen, die ein und dasselbe sind. In dem einzelnen Menschen also z. B., der dem Wesen und der Zahl nach mit sich identisch ist, finden sich doch Verschiedenheiten hinsichtlich der Proprietät, es ist etwas anderes, dafs er ein lebendes Wesen, dafs er ein Mensch, dafs er ein Körper, dafs er weifs oder schwarz, weise oder unweise ist u. s. w. Man beschäftigte sich in jener Zeit viel gerade mit dieser Art des begrifflichen Unterschiedes, und hatte dafür auch noch einen anderen Terminus gebildet, dessen auch Abälard sich öfter bedient, man redete von verschiedenen *status* eines Wesens, z. B. bei dem Menschen von dem *status als lebendes Wesen*, dem *status als vernünftiges Wesen*, aber auch einem *status risibilis* und *status navigabilis* u. dgl., je nachdem man einmal die Fähigkeit zu lachen oder zur See zu fahren in's Auge fafste. Das Wesen bleibt nun immer ein und dasselbe, und was von dem Wesen gilt und ausgesagt werden kann, gilt von ihm auch in allen seinen Status, die Status oder Proprietäten selbst aber bleiben dabei stets verschieden, die eine Proprietät wird niemals die andere und was von der einen ausgesagt werden kann, gilt darum nicht auch schon von der anderen.[1])

In diesem Verhältnis glaubt Abälard nun die passendste Analogie für das Verhältnis der göttlichen Personen zu einan-

1) *Theol. Chr. III, p. 489* et nos quidem pro eodem vel diversis diffinitione eundem statum vel diversos status consuevimus dicere, nec aliter hunc statum illum esse dicimus nisi idem sit diffinitione penitus haec res cum illa aut hunc statum non esse illum, nisi haec res non sit eadem penitus cum illa in expresso scilicet esse suo. Vgl. ib. p. 508, und über die Statuslehre überhaupt Prantl, Geschichte der Logik II, 137 ff.

der und zu dem göttlichen Wesen gefunden zu haben — wenn auch immer nur eine Analogie, denn wie die Übertragung der von geschöpflichen Verhältnissen entnommenen Begriffe auf Gott immer nur unter Vorbehalt geschehen soll, so will er auch nicht behaupten, dafs jenes Verhältnis sich ohne weiteres und in ganz eigentlichem Sinne auf das göttliche Wesen anwenden lasse, wohl aber meint er, auf Grund jener Analogie etwas der menschlichen Vernunft Genügendes über die Trinität sagen und namentlich erhobene Einwendungen beseitigen zu können.

Es handelte sich aber nicht blofs darum, überhaupt begreiflich zu machen, wie unbeschadet der Einheit des göttlichen Wesens ein Unterschied der Personen stattfinden könne, sondern auch insbesondere nachzuweisen, wie die Verhältnisse der Personen zu einander in einem Wesen, die propria derselben, zu denken sein. Diese propria sind bekanntlich von Seiten des Vaters das Ungezeugtsein, bei dem Sohne das Gezeugtwerden, bei dem heiligen Geiste das Ausgehen von Vater und Sohn. Hier sucht nun Abälard Analogieen in sinnlichen Gegenständen, die aus Materie und Form zusammengesetzt sind [1]), und deren verschiedene Proprietäten sich in ähnlicher Weise zu einander verhalten sollen, wie die der göttlichen Personen. Das eine Beispiel ist das schon oben erwähnte des Wachses und des wächsernen Bildes.[2]) Hier hat, obwohl

1) Dabei verwahrt er sich jedoch, dafs er nicht etwa das Verhältnis von Materie und Form selbst auf Gott übertragen wolle, *Theol. Chr. pag. 527* si quis autem quaerat utrum secundum istum generationis modum .... divina potentia possit dici materia divinae sapientiae, hoc est Pater Filii seu causa seu principium aut aliquo modo prior saltem natura si non tempore, respondemus nihil horum nobis videri posse dici *proprie*. Materiam vero *nullo modo* dici his concedimus etc.

2) *Theol. Chr. pag. 484* verbi gratia in hac imagine cerea — *485* quod est prius cera. *pag. 525* ponamus ergo ante oculos ceream ima-

beide substantiell dasselbe sind, doch das wächserne Bild sein Sein aus dem Wachse, nicht umgekehrt. Auch kann man diejenigen Eigenschaften, welche dem Bild als solchem, oder dem Wachs als solchem an und für sich, d. h. sofern es sich nicht um das Verhältnis des Wachses und des Bildes handelt, zukommen, sowohl von dem einen wie von dem andern aussagen, wenn also z. B. das Bild in aufrechter Gestalt und das Wachs gelb ist, kann man sowohl von dem Wachs wie von dem Bilde sagen, es sei aufrecht und gelb. Dagegen lassen diejenigen Eigenschaften, welche das gegenseitige Verhältnis bezeichnen, sich nicht vertauschen, man kann wohl sagen: das Bild ist aus dem Wachs, aber nicht: das Wachs ist aus dem Bilde. Darin glaubt nun Abälard eine Analogie des Verhältnisses der göttlichen Macht und der göttlichen Weisheit, d. h. also des Vaters und des Sohnes, zu finden. Denn da die Weisheit selbst eine Macht ist, so kommt sie aus der Allmacht, nicht aber umgekehrt die Allmacht aus der Weisheit.

Eines ähnlichen Vergleiches bedient er sich sowohl in der schon genannten Beziehung, wie auch um das Verhältnis des heiligen Geistes zu den beiden andern Personen verständlich zu machen, nämlich dessen von dem Erz, dem ehernen Siegel und dem Siegelnden (neutrum).[1] Hier gilt zunächst von Erz und Siegel genau dasselbe, wie oben von dem Wachs und dem wächsernen Bilde, wie Abälard nicht unterläfst im Einzelnen zu wiederholen. Weiter aber sagt er: Wenn nun aus dem Erze das Siegel geworden ist, so ist schon das zum Siegeln Geeignete da, wenn es auch noch nicht wirklich siegelt. Wenn es aber zum Siegeln kommt, so lassen sich in der einen Substanz des Erzes drei Proprietäten

ginem — *527* per praedicationem liceat. *pag. 562* quod vero objectum est — nec alium Deum.

1) *Introd. pag. 97 sqq.*

unterscheiden, die des Erzes, des zum Siegeln Geeigneten und des Siegelnden, und zwar verhalten diese sich untereinander so, dafs aus dem Erz das Siegel, aus dem Erz und Siegel zusammen das Siegelnde kommt. Das zweite hat von dem ersten, das dritte von dem ersten und zweiten zusammen sein Sein. Die Anwendung aller dieser Bestimmungen auf das Verhältnis der göttlichen Personen ergiebt sich von selbst. Insbesondere aber hinsichtlich des heiligen Geistes bemerkt Abälard noch: Wie das Siegelnde eben dadurch, dafs es siegelt, zu einem weicheren Gegenstande, dem es aufgedrückt wird, ausgeht (procedit), um ihm die Gestalt des Bildes, welches es in seiner Substanz schon zuvor hatte, mitzuteilen, so stellt der heilige Geist durch die Erteilung seiner Gaben das zerstörte Bild Gottes in uns wieder her, damit wir dem Bilde des Sohnes Gottes ähnlich werden. Das Siegelnde ist als Substanz zwar derselben Substanz als das Erz, aber man kann von ihm (seiner Proprietät nach, d. h. insofern es eben siegelt) nicht sagen, es sei aus der Substanz des Erzes. Ebenso, sagt Abälard, sei nun auch die göttliche Güte nicht aus der Macht, d. h. der heilige Geist nicht *de substantia patris*, wenn er auch *ejusdem substantiae* sei, denn die Weisheit ist wohl eine Art Macht, nicht aber die Güte. Damit hängt denn der andere Satz zusammen, dafs der heilige Geist (nämlich seiner Proprietät nach) [1]) keine Macht sei. Abälards Gegner

1) Die wiederholte und nachdrückliche Verwahrung Abälards, dafs seine trinitarische Konstruktion eben nur die *propria* der Personen betreffen solle, während sie hinsichtlich des Wesens vollkommen gleich, also auch gleich mächtig u. s. w. seien, ist von *Bernhard von Clairvaux de erroribus Abaelardi cap. 1—3* vollständig ignoriert worden. Man kann diese Konstruktion ungenügend, dem Dogma inadäquat finden, aber man war nicht berechtigt, ihn der Ketzerei zu beschuldigen, so lange er jene Verwahrung machte. Das dogmatisch Bedenkliche

gaben diesen Sätzen im Zusammenhang mit dem von der göttlichen Weisheit gesagten den später von Abälard nachdrücklich perhorreszierten Ausdruck: *pater plena potentia, filius quaedam potentia, spiritus sanctus nulla potentia.* In der That läfst sich dieser Ausdruck bei Abälard dem Wortlaute nach nicht nachweisen, dem Sinne nach könnte man ihn etwa in den angeführten Auseinandersetzungen finden, aber nur sofern es sich um die besonderen Proprietäten der einzelnen Personen handelt, also, da dem der Satz gegenüber steht, dafs, auf das Wesen gesehen, der heilige Geist gleicher Macht mit dem Vater und dem Sohne sei, doch nicht in dem von den Gegnern gemeinten und so anstöfsig gefundenen Sinne.[1]) Es ist überhaupt ein Beweis der Oberflächlichkeit

---

seiner Trinitätslehre liegt zudem in einer ganz anderen Richtung, als die Gegner es suchten.

1) Jene Worte würden sich aus folgenden Sätzen der Theologia etwa zusammenstellen lassen: *Lib. IV p. 525* ponamus itaque Deum patrem ... divinam potentiam, ac Deum filium divinam sapientiam, et consideremus quod ipsa sapientia sit quaedam potentia, cum sit ipsa videlicet potentia discernendi ac providendi; *ibid. p. 526* est itaque filium gigni a patre divinam sapientiam ita, ut determinatum est, ex divina potentia esse cum ipsa ut dictum est, sapientia quaedam sit potentia atque ipsius potentiae Dei quae est omnipotentia quasi portio quaedam ipsa sit sapientia; *ibid. p. 536* spiritus quasi a spirando dictus est .... ideoque ipso nomine suo procedere ex patre et filio potius quam gigni perhibetur. Benignitas quippe ipsa, quae hoc nomine demonstratur, non ab aliqua potentia sive sapientia cum videlicet benignum esse non sit esse sapientem aut potentem. Aber Abälard hat jene Zusammenstellung nirgends gemacht und gerade durch dieselbe erhalten die Worte erst den anstöfsigen Sinn, gegen den Abälard sich überall verwahrt hat, nämlich als ob er dem Sohne und dem heiligen Geiste die Allmacht überhaupt absprechen wollte. Demnach finde ich es sehr wohl erklärlich, wenn er in seiner Apologia (Cous. II, 720) von den angeführten Worten sagt: haec ego verba non tam haeretica quam diabolica sicut justissimum est abhorreo detestor et ea cum suo auctore pariter damno. Quae si quis in meis reperiat scriptis non solum me

und des Mangels an Verständnis bei den Gegnern Abälards, dafs man ihn subordinatianischer Vorstellungen (des Arianismus, wie man zu sagen pflegte) anklagte, was eine unrichtige Beschuldigung ist, während man ihm den viel besser zu begründenden Vorwurf des Sabellianismus nicht machte.

Aufser den schon angeführten Analogieen ist es besonders noch die der drei grammatischen Personen, welche Abälard herbeizieht. Die Personen sind verschieden, und doch können sie in einem Wesen zusammenfallen, sofern ein und derselbe Mensch reden und angeredet werden, und von ihm die Rede sein kann. Auch haben die zweite und dritte Person in gewisser Weise ihr Sein von der ersten, denn wäre die erste nicht da, welche redet, so könnten auch die zweite, welche angeredet wird, und die dritte, von der geredet wird, als solche, nicht da sein.[1])

haereticum verum etiam haeresiarcham profiteor. Das ist also keine *impudentia* wie Martene in den observationes praeviae zu der Theologia Christ. nr. 13 (M. 178, 1122) es nennt, und selbst der gemäfsigte Tadel Rheinwalds (in der praefatio zur Ausgabe der Sentenzen p. XIX sq. n. 16) und Baurs (Lehre von der Dreieinigkeit II, 468, Anm.) scheint mir nicht begründet, wenn man bedenkt, dafs Abälard in jener Apologia, um nicht neuen Anstofs zu geben, von ausführlicheren Erörterungen absehen mufste.

1) *Theol. Chr. pag. 494 sq. Introd. p. 95 sq.* Das oben angegebene scheint mir der einfache Sinn der Worte Abälards zu sein. Baur, *Lehre von der Dreieinigkeit II, 474* sagt, man könnte meinen, Abälard habe das Gemeinsame der Personen in den abstrakten Begriff der Person gesetzt, aber vielmehr nehme er ächt realistisch das Allgemeine nicht als logischen Begriff, sondern als reale Substanz; die grammatischen Personen seien an sich eine und dieselbe Person und was sie zu verschiedenen, zur ersten, zweiten und dritten Person mache, seien nur Modifikationen, verschiedene Formen der Einen substantiellen Person. — Aber „dieselbe Substanz" ist im Sinne Abälards der konkrete Mensch, in dem begrifflich die drei Personen unterschieden werden können. *Theol. 494* .... cum etiam secundum grammaticam institutionem *eundem hominem tres personas esse concedamus, primam videlicet secun-*

Es bedarf kaum einer Bemerkung über die Unzulänglichkeit aller dieser Deduktionen für die Begründung der Trinitätslehre. Vielleicht hat Abälard mit denselben es wirklich seinen Zeitgenossen klarer gemacht, als es ihnen zuvor war, dafs man an einem und demselben Dinge verschiedene Beziehungen unterscheiden kann; wenn er aber damit der kirchlichen Lehre geholfen zu haben glaubte, befand er sich im Irrtum. Denn diese verlangt, wenn auch auf den Ausdruck Person kein Nachdruck zu legen ist, und besonders nicht der sonst gewöhnliche Begriff hier substituiert werden darf, doch ein solches Verhältnis der Personen, welches mit dem Verhältnis verschiedener Subjekte zu einander *eine Analogie* hat, davon kann aber bei den von Abälard herbeigezogenen Analogieen in keiner Weise die Rede sein, seine ganze Mühe ist also von vorn herein vergeblich.

Seine Darstellung der Lehre, sofern wir die ihm eigentümlichen Momente derselben in Betracht ziehen, steht in nächster Verwandtschaft mit dem Sabellianismus, ist mit demselben aber doch nicht identisch.[1]) Denn wenn Sabellius wahrscheinlich den trinitarischen Unterschied auf bloſse Offenbarungsformen der Gottheit zurückführte, ihn also nur in dem Verhältnis Gottes zu der Welt vorhanden sein lieſs, so tritt diese Seite zwar auch bei Abälard stark in den Vordergrund, aber er läſst doch den Unterschied hierin nicht auf-

---

dum hoc quod loquitur etc. — Quarum quidem personarum diversitas eum eadem sit ipsarum substantia, non aliter distingui possunt, quam secundum propria earum quae diffinitionibus exprimuntur cum videlicet aliud sit proprium loquentis etc.

1) Den Sabellianismus erwähnt Abälard öfter, er bezeichnet ihn *Theol. Chr. pag. 525* als die haeresis quae ita per tempora proprietates personarum commiscet, ut eandem personam dicat quando vult esse Patrem quando vult Filium vel Spiritum sanctum. Vgl. *ibid. pag. 468 sq., 472, 490, 501. Expos. fidei in symb. Athanasii pag. 615.*

gehen, sondern findet ihn, wie wir gesehen haben, in dem göttlichen Wesen selbst begründet, wenn auch nur als einen Unterschied verschiedener Momente. Dieser Auffassung, welche man als sabellianisierend bezeichnen kann, treten jedoch Sätze an die Seite, welche mit derselben nicht im Einklang stehen, aber um die Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre zu erhalten, aufgenommen sind, nämlich die vielfach wiederholten Bestimmungen, nach denen jede der drei Personen der andern an Macht, Weisheit u. s. w. vollkommen gleich sei, was sich mit der Auffassung der Personen als verschiedener Momente des Wesens nicht verträgt. Eine mit Konsequenz durchgeführte Theorie ist also bei ihm nicht zu finden. Wenn man nun von der Voraussetzung einer wesentlich negativen Stellung Abälards zu der ganzen kirchlichen Lehre ausgeht, so wird man freilich auch leicht geneigt sein, zu glauben, dafs er den Sinn der kirchlichen Trinitätslehre besser, als es den Anschein hat, verstanden, dafs er aber mit ihr innerlich bewufstermafsen gebrochen und den Unitarismus, der seine wahre Überzeugung gewesen sei, nur durch künstliche Ausführungen zu verhüllen gesucht habe. Gegen diese Annahme spricht jedoch schon die aufserordentliche Mühe, welche er sich mit der Behandlung dieses Dogmas gegeben hat. Vielmehr werden wir seine oft wiederholte Versicherung, das Wesen der Sache übersteige das menschliche Begreifen, man müsse bei der kirchlichen Lehre stehen bleiben, dieselbe aber dem Verständnis nahe zu bringen suchen, für aufrichtig gemeint ansehen dürfen. Der Versuch, diese Lehre dem Verstande zu vermitteln, hat ihn freilich zu einer Auffassung geführt, welche wir als eine Umdeutung des Dogmas ansehen müssen; daraus folgt aber nicht, dafs sie ihm selbst als eine solche bewufst gewesen sei, vielmehr mochte er, da er mit der Einheit des Wesens doch auch einen gewissen Unterschied

göttlicher Personen als einen nicht blofs für unsere Auffassung, sondern in Wirklichkeit vorhandenen glaubte erwiesen zu haben, damit meinen, der kirchlichen Lehre genug gethan und den wahren Sinn derselben dargelegt zu haben.

Im Zusammenhange mit seiner Verteidigung der Trinitätslehre bespricht Abälard auch die zwischen der abendländischen und morgenländischen Kirche bestehende Differenz hinsichtlich des Ausgehens des heiligen Geistes vom Vater und Sohne oder vom Sohne allein.[1]) Es kamen hier zwei Punkte in Betracht, nämlich aufser der dogmatischen Frage selbst auch die der Berechtigung eines Zusatzes (filioque) zum Symbolum, denn die Griechen bezeichneten diesen als eine Verfälschung desselben, durch welchen man dem von den Konzilien ausgesprochenen Anathema verfalle, das jedem angedroht sei, welcher von der Trinität etwas anderes lehren oder predigen werde als in den von den vier ersten Konzilien aufgestellten Symbolen enthalten sei. Abälard erkennt die Autorität dieser Konzilien ohne Einschränkung an und führt die römischen Bischöfe Leo und Gregor den Gr. als Zeugen für dieselbe auf. Aber, fügt er hinzu, etwas Anderes lehren heifst nicht, sich anderer Worte bedienen — sonst könnte man etwa auch darin eine andere Lehre finden, dafs wir die Symbole in lateinischer, nicht in griechischer Sprache haben, sondern: etwas dem Sinne nach Abweichendes und Entgegengesetztes lehren. Sind ja doch auch jene Symbole selbst in manchen Sätzen von einander verschieden, und die späteren enthalten Zusätze zu den früheren. Verboten ist ferner, dafs Jemand nach seinem Belieben etwas hinzuthue, was nicht aus dem Geiste Gottes kommt. Anders verhält es sich aber mit Zusätzen, welche das früher Festgestellte weiter auszuführen und zu vervoll-

1) *Theol. Chr. pag. 537—539. Introd. p. 103—108. Sententt. cap. 16.*

kommnen bestimmt sind, und welche die Kirche vermöge des in ihr wirkenden Geistes Gottes hinzufügt. So ist ja auch zu der Lehre der Evangelien von den Aposteln und apostolischen Männern vieles hinzugefügt worden, was zum Glauben notwendig ist. Ja die Griechen treten, indem sie die Lehre der abendländischen Kirche verwerfen, mit sich selbst in Widerspruch, denn das Symbol sagt nur, der Geist gehe vom Vater aus; wenn sie einfach dabei stehen bleiben, so ist damit keine Verwerfung der lateinischen Kirchenlehre ausgesprochen, sagen sie aber „von dem Vater allein", so fügen sie selbst zu dem Symbol etwas, nämlich die Exklusivpartikel, hinzu.

Was die Erörterung der Frage selbst anbetrifft, so sucht sie Abälard teils auf dem Wege des Schriftbeweises zu entscheiden, ohne dabei etwas besonders Bemerkenswertes vorzubringen, teils durch Anführung von Stellen griechischer Väter, welche dieselbe enthalten sollen, bei denen aber teils die Ächtheit oder Integrität, teils die Beweiskraft anzufechten ist. Doch versucht er eine Begründung der abendländischen Kirchenlehre auch vermittelst seiner eigentümlichen Auffassung der Lehre von den göttlichen Personen. Wir wissen, daſs er den heiligen Geist als den gnädigen Willen Gottes bezeichnet, durch welchen die Werke, welche Gott thut, geschehen. Dieser Wille und die Ausführung desselben (bonus affectus sive effectus faciendi aliquid) beruht auf der göttlichen Macht und Weisheit und hat diese zu seiner Voraussetzung. Denn ohne das Können wäre das Wollen nichtig, weil ihm die Wirkung fehlen würde, und wenn die Weisheit nicht da wäre, welche zeigt, wie alles geschehen soll, würde der entsprechende Erfolg ausbleiben.[1]) Dieser Beweis ist ebenso äuſserlich und

1) *Theol. Chr. pag. 537* ex patre autem — optime facere. Bonus itaque affectus Dei quodammodo ex potentia ejus ac sapientia des-

bleibt dem eigentlichen Sinn der Lehre ebenso fremd wie die ganze trinitarische Konstruktion Abälards.

Der irenische Zug, welcher durch die abendländische Polemik gegen die Griechen hindurch geht, verleugnet sich übrigens auch bei Abälard nicht. Er führt Stellen aus Hieronymus und Augustin an, in denen diese Väter sagen, dafs der heilige Geist *proprie* oder *principaliter* von dem Vater ausgehe und erklärt dies damit, dafs der Vater das Sein allein aus sich habe, der Sohn aber vom Vater, so dafs dieser der letzte Urquell ist. Vielleicht nun, bemerkt er, wollen die Griechen, wenn sie sagen, der heilige Geist gehe allein vom Vater aus, auch eben nur dieses behaupten und dann würde in der Sache selbst kein Zwiespalt da sein.

Endlich mufs hier noch die Ansicht Abälards angeführt werden, nach welcher die platonische Weltseele auf den heiligen Geist zu deuten ist. Auch diese Ansicht hat er bei Früheren gefunden, aber er selbst hatte sie ehedem nicht geteilt, sondern in einer seiner früheren philosophischen Schriften sich vielmehr dahin ausgesprochen, dafs nur ein Übermafs in der Anwendung der allegorischen Auslegung zu derselben geführt habe [1]) — ein Urteil, dem man im Hinblick auf seine eigenen späteren Auslegungen der hierher gehörigen Stellen nur wird beistimmen können. Indessen er selbst hat seine Ansicht geändert, wahrscheinlich in dem Wunsche, die Trinitätslehre bei den alten Philosophen möglichst vollständig vorzufinden. Gerade die Annahme der zuvor von ihm verworfenen Meinung hat ihn wohl bestimmt, dieselbe nachher in den beiden Gestalten seines Hauptwerkes mit der gröfsten und

---

cendit, quod est Spiritum ipsum ex Patre et Filio simul procedere, quia eo vult ut dictum est, optime cuncta efficere quia et potest et scit.

1) *De divisionibus et definitionibus*, in den *Ouvr. in. d'Abélard pag. 475 sq.*

in der That mit unverhältnismäfsiger Ausführlichkeit zu entwickeln und zu begründen.[1]) Es war das auch keine geringe Aufgabe, denn die von ihm aus Augustin entnommenen platonischen Stellen ebenso wie die Ausführungen des Makrobius, die er ebenfalls herbeizieht, widerstrebten einer solchen Umdeutung in christliche Gedanken auf's entschiedenste. Nichts anderes als eine solche Umdeutung aber ist es, was Abälard vornimmt. Es ist ganz richtig, wenn *Baur* sagt, er habe nicht sowohl den heiligen Geist platonisiert, als die platonische Weltseele zur Bedeutung des heiligen Geistes erhoben[2]), denn er hat in Wirklichkeit von den platonischen Gedanken so gut wie nichts übrig gelassen, und nichts wäre weniger richtig, als wenn man sagen wollte, er mache den heiligen Geist zur Weltseele. Unter der Weltseele, wenn das Wort einigermafsen

---

1) Cousin, *Introd. zu den ouvr. in. d'Ab. pag. XXXIII sqq.* nimmt allerdings an, dafs diese Stelle später geschrieben sei, was ihn dann weiter zu der Annahme nötigt, dafs die Dialektik oder wenigstens *die Abhandlung de divisionibus et definitionibus erst nach der Synode zu Sens, in Cluny, verfafst sei.* Wir hätten dann hier das einzige Beispiel einer *wirklichen* Retraktion Abälards nach jener Synode, und wir würden dieselbe um so mehr für aufrichtig ansehen dürfen, als man ihm jene Ansicht zwar zum Vorwurfe gemacht, aber auf einer Zurücknahme derselben nicht bestanden hatte, was daraus hervorgeht, dafs die sogenannte *Apologie* Abälards nichts davon enthält. Aber gesetzt, er hätte seine Ansicht, welche er in beiden Hauptwerken mit gröfster Ausführlichkeit begründet, endlich wirklich aufgegeben, so wäre er doch seinen eigenen früheren Auseinandersetzungen eine gründliche Widerlegung schuldig gewesen, und hätte sich nicht mit der kurzen Wiederholung eines Gegengrundes begnügen können, dessen Unhaltbarkeit er früher darzuthun gesucht hatte (dafs nämlich Plato die Weltseele für geschaffen erkläre). Wollte er die Frage aber nicht ausführlich erörtern, so würde er sie wohl lieber mit Stillschweigen übergangen haben, was er sehr wohl gekonnt hätte, da eine Notwendigkeit, sie an jenem Orte zu behandeln, nicht vorlag.

2) Baur a. a. O. S. 470.

seinen natürlichen Sinn behalten soll, wird man nur entweder in pantheistischer Weise die geistige Potenz des Alls verstehen können oder, im Sinne Platos, ein endliches geschöpfliches Wesen, das sich zu der ganzen sichtbaren Welt in ähnlicher Weise physisch belebend verhält wie die Seele des Menschen oder des Tieres zu dessen Körper. Aber weder von dem einen noch von dem andern ist bei Abälard die Rede. Er erkennt zwar, dafs die Worte Platos zunächst den zuletzt bezeichneten Sinn haben, aber er behauptet, dafs dies ein Widersinn sein, dafs man mithin zu einer anderweitigen Ausdeutung seine Zuflucht nehmen müsse. Makrobius bezeuge ja auch ausdrücklich, dafs die Philosophen, wenn sie von der Seele reden, sich der Mythen bedienen. Eine solche mythische Verhüllung habe denn auch Plato angewendet. Denn wollte man seine Worte im eigentlichen Sinn verstehen, so müfste man diesen gröfsten unter den Weisen vielmehr für den gröfsten Thoren halten. Was wäre lächerlicher als die ganze Welt für ein lebendes vernünftiges Wesen zu erklären. Die Definition des lebenden Wesens sei: eine beseelte empfindende Substanz. Aber welchen von den fünf Sinnen sollte denn die Welt haben aufser etwa dem Gefühlssinn? Wiederum, welcher Teil der Welt sollte denn von der Berührung mehr empfinden, als etwa die Bäume und Pflanzen, wenn man ihnen Blüten abreifse, und doch zweifle man nicht, dafs diese ohne Empfindung seien und nehme gerade, um sie auszuschliefsen, in die Definition des Tieres das Merkmal des Empfindens auf. Sollte aber wirklich die ganze Welt von einer Seele belebt sein, wozu wären dann noch Seelen für einzelne Wesen nötig, sollte jene Seele, die doch für vorzüglicher als unsere Seelen erklärt wird, nicht im Stande sein, dieselben zu beleben — und doch könnte sie es nicht sein, denn die Körper bleiben, sobald ihre eigne Seele sie verlassen hat, todt. So ist es denn klar, dafs alles,

was von dieser Weltseele gesagt wird, als mythische Verhüllung anzusehen und demgemäfs zu deuten ist. Wie die Menschenseelen unseren Körpern das natürliche, so giebt die Weltseele, d. h. eben der heilige Geist, unsern Seelen das geistige Leben. Diese sind sozusagen Körper des heiligen Geistes, da er in ihnen durch seine Gnadengaben wie in einem Tempel wohnt. In derselben Weise werden dann auch noch andere Worte des Makrobius und Virgil in's Christliche und Geistliche umgedeutet.[1])

Nun standen aber dieser Ansicht noch die Worte Platos entgegen, welche ganz klar der Weltseele ein geschaffenes und zusammengesetztes Wesen beilegen. Doch auch hier weifs die Interpretationskunst, der nichts zu widerstehen vermag, Rat zu schaffen. Sagt Plato, die Weltseele sei von Gott gemacht oder erzeugt, so wird erinnert (Theol. Chr. p. 369 sqq.), dafs die Philosophen mit diesen Ausdrücken Alles zu bezeichnen pflegen, was von einem Andern seinen Ursprung hat; es hindert also nichts, an das Ausgehen des heiligen Geistes zu denken. Sagt Plato, Gott habe eine dritte Art der Seele durch sein Denken hervorgebracht (excogitasse), nämlich die Weltseele, so will das heifsen, sie sei die dritte Person nach Gott und dem Nus, denn dafs Gott sie erdenke, heifst so viel wie, dafs er den Unterschied dieser Person von den andern vollständig begreife, was wir nicht in entsprechender Weise vermögen. Wird gesagt, dafs die Weltseele aus einer unteilbaren und unverändert in ihrem Wesen beharrenden und aus einer veränderlichen und in die Körper sich verteilenden Substanz bestehe, so will das dahin verstanden sein, dafs der

1) *Theol. Chr. pag. 391* ab anima naturam dicit incipere quia per gratiam Sp. s. nascimur spiritualiter ut simus filii Dei magis quam servi. Sicut enim subtracta hac gratia moreremur in vitiis ita et ea collata nascimur in veram virtutum vitam.

heilige Geist, in sich selbst ein einfaches Wesen, wie es die Natur der Gottheit erfordere, unveränderlich in sich beharre, zugleich aber um seiner Wirkungen willen in gewisser Weise vielfach genannt und als siebenfältig bezeichnet werde u. s. w. — Wir haben damit nur einen gedrängten Auszug aus den langen bezüglichen Auseinandersetzungen Abälards gegeben, der aber genügt, den Geist derselben vollständig erkennen zu lassen. Es wird darnach wohl hinreichend klar sein, wie wenig *in diesem Punkte* davon die Rede sein könne, dafs Abälard *platonisiere*. Das anscheinend Kühne, das darin liegt, den heiligen Geist mit der Weltseele zu identifizieren, verschwindet bei näherer Betrachtung gänzlich und verwandelt sich in eine blofse Mifsdeutung platonischer Gedanken.

Es bestätigt sich somit nach allen Seiten, dafs Abälards Trinitätslehre, so grofse Bedeutung er selbst ihr beimifst, in der That sehr wenig wahrhaft Eigentümliches bietet, und dafs ihr ein Interesse wesentlich nur insofern zukommt, als sie ein Bild von *der* Art dialektischer Behandlung des Dogmas giebt, welche in jener Zeit als Muster eines gründlich wissenschaftlichen Verfahrens Aufsehen erregen und Bewunderung finden konnte. — Viel tiefer in die Bewegung des Dogmas selbst versetzt uns seine Christologie, der es, obwohl er auf sie nicht ein gleiches Gewicht legt, doch in der That nicht an eigentümlichen und beachtenswerten Auffassungen fehlt.

VII.

ABÄLARDS CHRISTOLOGIE.

Es ist bekannt, daſs in der abendländischen Theologie, wenn man auch den Nestorianismus als Ketzerei verwarf, doch in früherer Zeit eine der antiochenischen viel mehr als der alexandrinischen verwandte christologische Anschauung vorherrschend war; schon der allgemein übliche Ausdruck *homo assumptus* deutet darauf hin, wiewohl derselbe später, nachdem er einmal gebräuchlich geworden war, auch von solchen Theologen angewendet wurde, zu deren Christologie er eigentlich nicht paſst.[1]) Später, besonders mit und nach dem adoptianischen Streit nähert sich freilich die geltende Anschauung mehr und mehr der alexandrinischen, vor dem Göttlichen tritt das Menschliche zurück; die Einheit der Person erhält das Übergewicht über die thetisch festgehaltene Zweiheit der Naturen. Im 12. Jahrhundert jedoch tritt bei einer Anzahl derjenigen Dogmatiker, deren Christologie vorzugsweise von den philosophischen Voraussetzungen ihrer Gotteslehre beherrscht wird, wieder eine entgegengesetzte

1) Erst in Folge der christologischen Verhandlungen des 12. Jahrhunderts wird der Ausdruck verdächtig und man zieht es vor, ihn zu vermeiden, wiewohl man aus Rücksicht auf die früheren Kirchenlehrer auch jetzt nicht wagt, ihn geradezu zu verwerfen. *S. Thomas Aq. summa theol. p. III qu. 4 art. 3.*

Richtung hervor, der es ganz besonders auf genaue Unterscheidung der Naturen ankommt. Das Interesse, von dem diese Männer geleitet werden, ist nicht vorzugsweise das, der Menschheit und insbesondere der menschlichen Entwickelung Christi ihr volles Recht werden zu lassen, sondern hat seinen Grund in ihrer Anschauung von dem göttlichen Wesen. Die Unveränderlichkeit desselben schien ihnen durch eine zu innige Verbindung mit der Menschheit gefährdet zu werden, deshalb suchen sie Göttliches und Menschliches so weit auseinander zu halten, als es irgend möglich war, ohne mit den anerkannten kirchlichen Lehrformeln, welche auch sie nicht antasten wollten, in ausdrücklichen Widerspruch zu geraten. Man darf die Theologen dieser Richtung wohl als die Dialektiker bezeichnen, sofern Erwägungen mehr philosophischer als theologischer Natur und die Verteidigung ihrer Ansicht vorzugsweise mit den Mitteln der Dialektik ihnen gemeinsam sind, aber man darf dann jenen Ausdruck nicht (wie J. Bach) gleichbedeutend mit „Nominalisten" gebrauchen, denn in derselben Richtung finden wir Männer, die mit dem Nominalismus so wenig gemein haben wie Gilbert von Poitiers; die Ausbreitung, welche diese Anschauungsweise fand, war eine viel gröfsere als die des Nominalismus.

In scharfen Gegensatz zu dieser dialektischen Richtung tritt eine andere, welche von dem religiösen Interesse, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi zu voller Geltung zu bringen, beherrscht ist. Die kirchlich anerkannte Zweiheit der Naturen wird dabei natürlich niemals in Frage gestellt, aber die innige Verbindung beider wird häufig in Sätzen ausgesprochen, für welche eine wissenschaftliche Vermittelung sich schwer finden läfst. Vertreter dieser Richtung sind Rupert von Deutz, Hugo von St. Viktor, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry u. A., vor allen

Gerhoh von Reichersperg.[1]) Eine Verwandtschaft der Anschauungsweise dieser Männer mit der des Cyrill von Alexandria ist unverkennbar, und auch auf sie läfst sich zumteil anwenden, was Dorner (Christologie II, 139) von diesem Theologen sagt, er treibe in gewisser Weise Mifsbrauch mit der Intensität der religiösen Anschauung, welche ihm nach vielen tiefen Stellen seiner Werke nicht dürfe abgesprochen werden. Diesen Männern darf sie gewifs nicht abgesprochen werden, ja in ihr besteht ihr hauptsächlichster Vorzug vor ihren Gegnern, es fehlt Mehreren unter ihnen, wie namentlich Gerhoh von Reichersperg, auch nicht an Scharfsinn und Gelehrsamkeit, wohl aber an dem Verständnis für die wissenschaftlichen Schwierigkeiten, welche ihre Gegner um so lebhafter empfanden. Doch um die treffendste Analogie für den christologischen Gegensatz des 12. Jahrhunderts zu finden, müssen wir in der dogmengeschichtlichen Entwickelung nicht rückwärts, sondern vorwärts gehen, mit keiner anderen Erscheinung hat derselbe gröfsere Verwandtschaft als mit dem Gegensatze zwischen Luther und Zwingli. Es sind verwandte Motive, welche einerseits bei Hugo von St. Viktor, Gerhoh von Reichersperg und Luther, andererseits bei Abälard, Gilbert von Poitiers und Zwingli wirken, und deshalb stimmen auch die Sätze, die auf der einen und der andern Seite aufgestellt werden, zuweilen in auffallender Weise überein. Auf der einen Seite ist die Tendenz, die Verbindung

1) Gerhohs Lehre behandelt mit grofser Ausführlichkeit J. Bach *in dem 11. und 12. Abschnitt seiner Dogmengeschichte des Mittelalters II, 391 ff.* Die Schriften Gerhohs, welche für seine Christologie hauptsächlich in Betracht kommen, sind: *De gloria et honore filii hominis M. 193, 1073 sqq.* und: *De investigatione Antichristi libri III,* zum ersten male vollständig herausgegeben von Fr. Scheibelberger: *Gerhohi Reicherspergensis Praepositi opera hactenus inedita, Tom. I. Lincii. 1875.*

des Göttlichen und Menschlichen als eine möglichst enge, untrennbare Wesensvereinigung festzuhalten, weil nur so die Stellung Christi als des Erlösers zu ihrer wirklichen Geltung komme [1]), auf der andern die beiden Naturen unbeschadet der prinzipiell festgehaltenen Einheit der Person doch mehr in ihrer Besonderheit aufzufassen, damit die Gottheit nicht etwa in die Endlichkeit herabgezogen werde.

Wie wir die ganze wissenschaftliche Richtung Abälards bereits kennen gelernt haben, werden wir erwarten, ihn in der ersten Reihe zu finden, und das wird sich auch bestätigen. Bevor wir jedoch die Frage über das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christo besprechen, müssen wir zusehen, wie er über die Gottheit Christi denkt. Denn aus einer Anschauung, welche die Unwandelbarkeit Gottes in den Vordergrund stellt, lassen sich ja leicht Folgerungen herleiten, welche mit dieser Lehre in Widerspruch treten. So gewifs es aber notwendig ist, zwischen Konsequenzen, welche sich möglicherweise und vielleicht mit Recht ziehen lassen, und wirklich gezogenen Konsequenzen zu unterscheiden, wenn man nicht das eigne Urteil über die Lehre eines Theologen an die Stelle dieser Lehre selbst setzen will, so gewifs ist es auch erforderlich, Abälards Lehre von der Gottheit Christi sich nicht

1) Gerhoh *de investig. Antichr. II, 41 de aequilibratione mediatoris pag. 279: ut aequus mediator sit, necesse est, ut sicut unum etiam nobiscum est ex naturae nostrae consortio, ita quoque sit unus ex nobis i. e. una persona ex hominibus; pag. 280 alioquin nec mediator aequus esset qui cum in Patris natura et unus apud Patrem esset, in nostra solum natura, non etiam nostri generis persona esset,* sicque cum magnitudinis suae quodammodo nos mole premeret plus habens ex nostris (dieses Wort ist offenbar unrichtig; vielleicht *coelis*), quam ex nostris, homo de paradiso exul ac timidus non satis fiducialiter ei causam suam committeret.

aus seiner Ansicht von der göttlichen Unwandelbarkeit zu konstruieren, sondern zuzusehen, was er wirklich darüber gelehrt hat.[1])

In der unumwundensten Weise erkennt Abälard die Gottheit Christi an. Christus ist Sohn Gottes im eigentlichen und wesentlichen Sinne, es giebt viele Söhne Gottes durch Adoption, aber nur Einen, der es von Natur ist. Wenn man an einzelnen Stellen zweifelhaft sein könnte, ob Abälard unter dem Namen des Adoptianismus nicht blofs die Lehre bekämpfe, welche auch den Logos nicht im wesentlichen Sinne als Sohn Gottes betrachten will[2]), so zeigen andere deutlich, dafs er den eigentlichen Sinn der so genannten Lehre kennt und verwirft.[3]) Er bekämpft ferner die Meinung der Juden, welche den Messias als blofsen Menschen denken, auf Grund der Stelle Mich. 5, 2: sein Ausgang ist von Anfang, *von den Tagen der Ewigkeit.*[4]) Er erklärt ausdrücklich den Glauben *an* Christum für notwendig, das *credere in* ... aber ist ausschliefslich auf Gott beschränkt.[5]) Für die Juden war es ver-

1) Vergleiche dazu das unbefangene Urteil von Kahnis, *lutherische Dogmatik. 2. Aufl. II, 137.*

2) *Expos. Ep. Rom. pag. 163* „de filio suo", i. e. proprio et substantiali, non adoptivo.

3) *Expos. Ep. Rom. p. 164 sq. p. 281* ut .... inter multos qui ejusdem sunt patris filii per adoptionem, ipse qui per naturam filius est more primogenitorum excellat dignitate, non eis adaequatus similitudine, sicut et ipse patri aequalis est cujus imago est. Vgl. auch *p. 275 fin. p. 279. p. 281 fin.*

4) *Introd. I p. 26* si autem dicant eum aeternaliter egredi ex Bethlehem eo quod ejus nativitas in eo loco futura ab aeterno praevisa sit a Deo et praedestinata, hoc utique modo cujuslibet hominis vel cujuslibet rei nativitas aeterna est quia videlicet ab aeterno praevisa.

5) Diesen Unterschied hält Abälard auf das bestimmteste fest. *Expos. symb. ap. pag. 606 sq. pag. 614* credo in Spiritum s. quae quidem confessio fidei ipsum aeque Deum sicut Patrem et Filium patenter

hängnisvoll, dafs sie nicht *an* Jesum glaubten, indem sie in ihrem fleischlichen Sinn wegen der Schwachheit seiner menschlichen Natur seine Gottheit nicht erkannten.[1]) Wenn der Apostel sagt: der Geist Christi und Gottes, so zeigt er damit deutlich, dafs Christus Gott sei.[2]) Zeichen eines irdisch gesinnten Herzens ist es, Christum mehr für Fleisch, d. h. Menschen denn für Gott, mehr für einen von der Erde als für den von dem Himmel Gekommenen zu achten. Ja, Abälard nennt Christum auch in seinem irdischen Leben geradezu und ohne weiteres Gott. So heifst es *Theol. Chr. pag. 449:* Kein Wissen und kein Können ist an sich böse; Gott verleiht jedes Wissen und jede Gewalt. *Denn er sagt* ja auch von der Macht, die der ungerechte Pilatus über ihn hatte: du hättest keine Macht, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre. Ebenso bezeichnend *Sententt. cap. 26 pag. 73,* wo von dem verschiedenen Willen Gottes die Rede ist: *Gott gebietet* Vieles, was doch nach seinem Willen nicht geschehen und verbietet Vieles, was nach seinem Ratschlusse eintreten soll; er gebot dem Abraham, seinen Sohn zu opfern, während er doch nicht wollte, dafs er geopfert werde .... *er verbot* auch den reingewordenen Aussätzigen ihn bekannt zu machen und

---

asserit. *Alioquin non diceret: in Sp. s. sed Spiritum s. sicut et consequenter dicit: ecclesiam, non: in ecclesiam.*

1) *Expos. Ep. Rom. p. 296; ibid. p. 297 in.* zu Röm. 9, 33: *omnis* (scil. credens) *sive Judaeus, sive gentilis, in eum, non ei tantum* (so zu lesen statt tamen, wie z. B. ibid. p. 289 sed tamen Dei miserentis, wo schon Cousin berichtigt hat, u. ö.) *vel eum, non confundetur.*

2) Dies besagt nämlich die Stelle Expos. Ep. Rom. p. 273 nach der unzweifelhaft vorzunehmenden Berichtigung des Textes: *cum autem primo dixit spiritum Dei et praeterea Christi, ipsum profecto Christum, cujus etiam dici divinum spiritum*, dictum — zu lesen: Deum — *esse demonstrat.* Zu der abnormen Konstruktion: *cujus etiam dici* u. s. w. vgl. *p. 270:* quia dixit se velle .... unde utrumque accidit exponit dicens, *quia se condelectari* legi secundum interiorem hominem.

wollte doch, dafs sie es thun sollten. Ferner *Sermo 28 pag. 535,* wo er den Schlaf Jakobs zu Bethel von der Versenkung in Gott deutet und dann fortfährt: hunc profecto somnum continentium dilectus ille Domini et virgo Johannes specialiter expressit qui in *Dei* gremio recumbens (Ev. Joh. 13, 23) quasi hoc lapide supposito capiti obdormivit. Gerade diese Stellen, deren Zahl sich leicht vermehren liefse, sind für die eigene Anschauung Abälards in um so höherem Grade beweisend, als hier von einer *Absicht,* die Gottheit Christi zu bekennen, an deren Aufrichtigkeit man zweifeln könnte, nicht die Rede ist. Man kann die Bedeutung derselben aber auch nicht dadurch abschwächen, dafs man darauf verwiese, wie in jener Zeit eine solche direkte Bezeichnung des Menschen Jesu als Gott üblich gewesen sei [1]) und etwa meinte, Abälard habe sich eben nur dem Brauche der Zeit angeschlossen, denn er *nennt* ja nicht blofs Jesum Gott, sondern stellt auch sein Thun ohne weiteres dem göttlichen Thun gleich. Angesichts dieser Aussagen ist es gar nicht mehr nötig, sich noch darauf zu berufen, dafs er an unzähligen Stellen Jesum die Wahrheit, die Weisheit nennt: *veritas dicit; veritas per semet ipsam dicit* u. dgl. Dafs für Abälard ebenso die wahre Menschheit Christi keinem Zweifel unterliegt, bedarf keines besonderen Beweises, wird sich uns aber weiterhin auch noch ausdrücklich bestätigen. In dieser Grundlage der Christologie befindet sich Abälard also mit der Kirchenlehre im Einklang.

Nicht ganz ebenso läfst sich das von der Art sagen, wie er sich die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo denkt, und wie er die Schwierigkeiten, welche die Lehre

1) Wie man denn von der Wallfahrt *zu Gottes Grabe* redete und bei dem *Leiden Gottes,* dem *Tode Gottes* beteuerte (pasques Dieu, mort Dieu). Auch wo in Legenden und Märchen Gott im Verkehr mit den Menschen erscheint, ist an Christus zu denken.

von der Menschwerdung unter den Voraussetzungen seiner Gotteslehre bieten mufste, zu heben sucht.

Über *ein* Problem, nämlich wie die Menschwerdung einer Person zukommen könne, während sie den anderen nicht zukomme, hilft ihm gerade seine modalistische Anschauungsweise anscheinend leicht hinweg. Wie er den Unterschied der Personen wesentlich als einen Unterschied von Eigenschaften und Wirkungsweisen faſst, so sagt er, jedes Wirken der Gottheit wird, je nachdem sich vorzugsweise Macht, Güte oder Weisheit in demselben offenbart, dem Vater, Sohne oder Geiste zugeschrieben, ohne daſs damit die andern Personen davon ausgeschlossen wären. Überall also, wo es sich um Offenbarungen Gottes an die Menschen handelt, durch welche dieselben belehrt, von Gottes Willen unterrichtet, mit Weisheit ausgerüstet werden sollten, findet vorzugsweise ein Wirken des Sohnes statt. Da es nun die Bestimmung des irdischen Lebens Jesu war, den Menschen den Willen Gottes in vollkommener Weise kund zu thun, so muſs hier auch gerade der Sohn insbesondere thätig sein, er ist es also, dem die Menschwerdung eigentlich zukommt, während zugleich doch auch die göttliche Macht und Güte dabei ebenfalls thätig sind.

Damit erschien von Abälards Standpunkte aus sowohl die Einheit des göttlichen Wesens und Wirkens gewahrt, wie auch motiviert, weshalb die Incarnation gerade dem Sohne beigelegt werde. In letzterer Beziehung lag freilich die Einwendung nahe, daſs, da die Menschwerdung doch vor allem ein Werk der Liebe Gottes sei, sie, nach jener Anschauung, vielmehr Sache des heiligen Geistes sein müſste, und dieser Einwurf ist wirklich gemacht worden. „Aber es sagt mir Jemand," lesen wir *Theol. Chr. pag. 516*, „daſs diese Menschwerdung, da sie allein aus der höchsten Gnade des göttlichen Erbarmens hervorgegangen und nicht nach unserem Verdienst

geschehen sei, zumeist dem Geiste beigelegt werden müsse, so dafs man vielmehr sagen sollte, der Geist sei Mensch geworden als der Sohn, wie denn geschrieben steht: empfangen von dem heiligen Geist, d. h. allein aus der Güte seines Mitleidens Mensch geworden." An dieses letzte anknüpfend, gleichsam als wollte Jemand eine Menschwerdung des Geistes aus den angeführten Worten des Bekenntnisses beweisen, antwortet Abälard: „aber es ist etwas anderes, von dem Geist empfangen werden, etwas anderes, dafs der Geist empfangen werde, d. h. Mensch werde, wie es etwas anderes ist, aus Wasser und Geist wiedergeboren werden, als dafs Wasser und Geist wiedergeboren werde." Dafs damit der eigentliche Kern des Einwurfes nicht getroffen wird, ist klar, aber es war ihm wohl eben nicht möglich, eine wirklich zutreffende Antwort zu finden.

Eine andere sich aufdrängende Frage war, wie die Menschwerdung, die ein zeitlicher Vorgang ist, sich mit dem ewig unveränderlichen Wesen Gottes vereinigen lasse. Die Antwort Abälards ist, dafs ja das, was zeitlich geschieht, ewig bestimmt und vorgesehen sei, die zeitliche Vollziehung bringt also in Wahrheit keine Veränderung in Gott mit sich, so wenig wie das bei allem Wirken Gottes auf die Welt der Fall ist. Der Ratschlufs der Menschwerdung ist in Ewigkeit vorhanden, der Unterschied zwischen Ratschlufs und Ausführung ist aber für Gott, dem Alles gleichermafsen gegenwärtig ist, kein Unterschied. Nur für die Welt ist der *effectus operis* etwas Neues, nicht für Gott, dessen Unveränderlichkeit somit davon unberührt bleibt.[1])

Endlich aber, wenn Gott Mensch *wird*, so scheint er damit doch überhaupt in gewissem Sinne zu werden; wie verträgt sich das mit den Voraussetzungen der Gotteslehre?

1) *Introd. pag. 134 sq.*

Abälard glaubt, dafs diese Schwierigkeit sich bald löse, wenn man nur mehr auf den Sinn als auf den Wortlaut der Ausdrücke sehe, d. h. er nimmt die Sätze: Gott ist Mensch geworden, Gott ist Mensch u. s. w., als uneigentlich gesagt. Denn was will es anderes sagen: Gott ist Mensch geworden, als: das göttliche Wesen, welches geistig ist, hat das menschliche, welches körperlich ist, mit sich zu einer Person verbunden. Denn in der Einheit der Person Christi kommen die drei Wesenheiten, das göttliche Wort, die menschliche Seele und das Fleisch dergestalt zusammen, dafs einer jeden ihre eigne Natur bleibt; die Gottheit wird, indem sie sich mit der Menschheit verbindet, ebensowenig zur menschlichen Seele, wie die Seele zum Leibe, wiewohl Leib und Seele in jedem Menschen eine Person bilden. Findet also keine Verwandlung der göttlichen Natur in die menschliche statt, so kann man auch nicht im eigentlichen Sinne sagen, dafs Gott *Mensch werde*, dafs er überhaupt etwas *werde*, er verbindet nur die menschliche Natur mit sich, und das geschieht ohne irgend eine Veränderung auf Seiten der Gottheit.[1])

In demselben Sinne bespricht er *(Sententt. cap. 24 pag. 68 sq.)* die Sätze: Gott ist Mensch, der Mensch ist Gott, Christus ist Menschensohn, Christus ist Gottessohn, Christus ist Gott und Mensch. Alle bis auf den letzten sind uneigentlich zu verstehen. Wollte man sie im eigentlichen Sinne

1) *Introd. pag. 136 sq.* u. a.: mutatio in aliud fieri non potest, nisi esse desinat quod prius fuerat. Prius autem spiritualis substantia erat, quae corpore⟨ae⟩ naturae conjuncta est et nunc quoque ut spiritualis permanet, non corporea facta est. Cum ergo et nunc sicut ante .... spiritus sit Deus .... quomodo proprie vel verbum dicitur fieri caro vel Deus homo cum Verbum ipsum nunc etiam sit spiritus quia est Deus sicut et ante incarnationem fuerat .... Deus igitur nec caro nec homo esse proprie dicendus est. Alioquin et homo e contrario proprie dicendus esset Deus.

nehmen, so würde folgen: das Ewige ist zeitlich, das Einfache zusammengesetzt, der Schöpfer ist Geschöpf u. s. w. Sie sind aber so zu verstehen, dafs das Ganze für den Teil gesetzt wird oder der Teil für das Ganze. Gott ist Mensch will sagen: es ist Gott, der den Menschen mit sich vereinigt; der Mensch ist Gott, heifst: es ist der Mensch, der mit Gott vereinigt ist. Christus ist Mensch oder Christus ist Gott, ist jedesmal *pro parte* wahr, nach der einen oder der andern Natur; nur: *Christus ist Gott und Mensch,* ist im eigentlichen Sinne zu verstehen, d. h. er ist das göttliche Wort, das den Menschen angenommen hat *(Christus est Verbum habens hominem)* und er ist der Mensch, der mit dem Worte verbunden ist *(homo habens Verbum).*[1])

Man sieht, dafs Abälard, indem er die Einheit der Person behauptet, doch weit weniger diese zum Ausgangspunkt seiner christologischen Betrachtung macht, als die beiden Naturen je in ihrer Besonderheit, sein Interesse ist nicht sowohl darauf gerichtet, die Person in ihrem ungeteilten Wesen festzuhalten, als die Naturen und was einer jeden derselben zukommt sorgfältig zu unterscheiden und vor Vermischung zu bewahren. Dies tritt in jenen Äufserungen unverkennbar hervor, zu deren Würdigung im übrigen das disputatorische Verfahren Abälards zu beachten ist.[2]) Er liebt es, gegen eine Ansicht zu polemisieren, welche in dieser Weise auch von den Gegnern nicht behauptet wurde und nicht behauptet werden konnte, weil sie kirchlich verworfen war; dadurch brachte er die Gegner in die Gefahr, indem sie wider ihn stritten, zu heterodoxen Behauptungen zu gelangen; in der That aber bekämpfte er nicht

1) Gegen diese Ansicht vgl. Gerhoh, *de investig. Antichr. II, 32 contra eos qui dicunt Christum non per generationem sed per unionem Dei filium secundum carnem.*

2) Vergleiche dazu die Bemerkungen des *Abbas anonymus Disputat. adv. Abaelardum lib. II. M. 180, 300.*

blofs das von ihm hingestellte Extrem, sondern führte gleichsam unter der Hand eine Ansicht der Sache ein, welche nach der entgegengesetzten Seite von der Linie der Orthodoxie abwich. So bestreitet er die Verwandlung der Naturen, welche auch die Gegner nicht behaupteten, unter der Hand aber führt er ein gewisses Nebeneinander derselben ein. Ebenso wollten ja auch die Gegner Sätze wie Deus factus est homo nicht in dem Sinne für eigentlich gesagt erklären, als wäre Gott in einen Menschen verwandelt worden, aber indem Abälard den eigentlichen Sinn dieser Worte bestritt, wollte er mehr als blofs das leugnen. In demselben Zusammenhange steht der Streit über die Frage, ob Christus eine Person in der Trinität sei. Abälard sagt gegen Wilhelm von Thierry: da du mir zum Vorwurf machst, dafs ich leugne, Gott und Mensch seien eine Person in der Trinität, zeigst du offenbar, dafs du dies behauptest. Das ist aber dem rechten Glauben zuwider. Diese beiden Naturen, Gott und Mensch, mögen sie nun jede für sich oder beide zusammen verstanden werden, können nicht eine Person genannt werden. Der Mensch, der von dem Worte angenommen ist, kann nicht als eine der drei Personen in jenem ewigen Wesen bezeichnet werden, sondern nur das Wort selbst, dem er geeint ist. Kann man aber von Gott und dem Menschen, wenn man sie, abgesehen von ihrer Vereinigung, ansieht, nicht sagen, dafs sie eine Person in der Gottheit sind, so auch nicht von diesen beiden Naturen in ihrer Einheit, denn sie können in ihrer Einheit nicht etwas Ewiges sein, weil einer von ihnen die Ewigkeit nicht zukommt. Wollte man das annehmen, so würde ja ein neues Element in die Gottheit aufgenommen, ein *Deus recens* eingeführt werden.[1])

1) Siehe die Fragmente aus *Abälards Apologie* gegen Wilhelm in der *Disputatio abbatis anonymi* bei *Tissier, Biblioth. Patrum Cister-*

Dieser Anschauung Abälards entsprechen denn auch seine übrigen christologischen Äufserungen. Man fragte, ob Göttliches und Menschliches in Christo als Teile bezeichnet werden könnten, wobei es freilich nicht so sehr auf den Ausdruck an sich ankam, dessen sich gelegentlich wohl einmal die verschiedensten Anschauungen bedienen konnten, als auf den damit zu verbindenden Sinn, der am bestimmtesten hervortrat, wenn man sagte, Christus sei pro parte Deus, pro parte homo. Abälard will diese Redeweise bei Hieronymus gefunden haben, Augustin hatte sie mit entschiedener Hervorhebung des religiösen Interesses an der Einheit verworfen.[1]) Abälard spricht sich ausdrücklich dafür aus[2]), während die Gegner in seiner Zeit gerade an diesem Ausdrucke besonderen Anstofs nahmen.

---

cens. IV, 246. Vgl. die Polemik *Gerhohs, de investig. Antichr. II, 37. 38. 39 contra eos qui hominem divinam personam esse negant.* Doch stimmt *Robert Pullus, Sententt. III, 20 pag. 115,* hier mit Abälard überein.

1) *Abaelard Sententt. cap. 24 pag. 68:* ait enim Hieronymus: Christus pro parte est homo et pro parte est Deus; die Stelle aber giebt er nicht an, und wenigstens aus den ächten Schriften desselben dürfte er sie schwerlich entnommen haben. In *Sic et Non qu. 66 pag. 151* führt er zwei Stellen aus dem pseudohieronymianischen Psalmenkommentar an, von denen aber die eine zu *Psalm 2, 6* ego autem constitutus sum rex ab eo, nur bemerkt: *pro parte carnis dicitur* (Vallars. VII, 2, 6), die andere zu Psalm 23 (ibid. 80 sq.) mit der Sache kaum etwas zu thun hat. — Von Augustin führt Abälard Sic et Non l. l. mehrere Stellen für das Gegenteil an, nicht aber die entschiedenste und schärfste *Sermo 293, 7.*

2) *Theol. Chr. pag. 511* cum Christus ex divinitate et humanitate una sit compacta persona *et pro parte Deus, pro parte homo dicatur,* atque in ipso homo Deus esse dicatur quia hic illi in unam personam sit unitus, sitque divina substantia aeterna, humana non aeterna, non tamen ideo concedere cogimur quod non est aeternum esse aeternum; nec *scripturae figurativas locutiones* ultra hoc quod scriptum necesse est extendi.

So ist ihm denn auch, wenn Göttliches der menschlichen, Menschliches der göttlichen Natur beigelegt wird, dies vielmehr eine Ausdrucksweise, welche sich durch die Rücksicht auf die Verbindung der beiden zu einer Person rechtfertigen läfst, als dafs es auf einem wirklichen Austausch beruhte. Er bemerkt zu Lucas 1, 35: „er wird Sohn Gottes genannt werden," mit Recht stehe hier vielmehr, *er wird genannt werden*, als: *er wird sein*, da von dem Menschen die Rede sei, den das göttliche Wort annimmt, dem es nicht von Natur, sondern durch Gnade und durch die Vereinigung mit dem Logos zukommt, Sohn Gottes zu sein [1]), und in der Auslegung des apostolischen Symbols bemerkt er, um der Einheit der Person willen vertausche man manchmal die *Ausdrücke* in der Weise, dafs man Gott beilege, was nur dem Menschen zukomme und umgekehrt.[2])

1) *Sermo I pag. 356 sq.* Er fährt dann fort: quodsi etiam personam totam in duabus naturis consistentem dicamus ex virgine nasci secundum corpus quod inde traductum est et totam illam personam non solum humanitatem, filium Dei vocari non incongrue dicitur, nam et surculus trunco alterius naturae insertus toti arbori propriae naturae confert vocabulum.

2) *Expos. symb. app. p. 610* cum itaque Christus proprie dicatur Deus et homo simul, hoc est tria illa simul in naturis propriis discrete, Verbum videlicet et anima humana et caro, *ad ostendendam tamen unitatem personae* tam diversarum in Christo naturarum *ita saepe vocabula permiscemus* ut modo verbum modo animam modo etiam carnem dicamus et nonnunquam quae propria sunt Deo homini ascribamus vel e converso — *die Zwinglische alloeosis*, vgl. Sigwart, *Ulrich Zwingli S. 126.* — Dagegen *Gerhoh l. l. II, 35 contra troporum abusiones p. 265 sqq.* u. a. *porro accidentalitatis vel comitantiae tropo vel ratione consortii hominem illum dicere Deum cum pro novitate vocum tum ex eo permaxime vitamus et execramur, quod homini illi divinitas non quomodo uni ex nobis accidentalis est* (das meinte freilich auch Abälard nicht) .... *Igitur quoniam ille homo, qui dicitur Jesus, totus Dei totusque filius hominis est, totus Deus et totus homo est, totus Verbum et spiritus, totus et caro est.*

Um die Art der Verbindung beider Naturen zu erläutern, wendet er einmal *(Introd. pag. 138)* folgenden Vergleich an: wie die Gebeine in dem menschlichen Leibe mit dem Fleische verbunden sind, ohne doch in die Natur des Fleisches überzugehen, wie in einem Hause Steine und Balken mit einander verbunden ihre Substanz nicht verändern und nichts werden, was sie zuvor nicht gewesen wären, so wird die Gottheit mit der Menschheit zu einer Person verbunden nichts anderes als sie zuvor war, wenn sie auch etwas anderes mit sich zur Einheit der Person verbindet. Man wird hier freilich bedenken müssen, dafs ein Vergleich nicht über das tertium comparationis auszudehnen ist, und dieses liegt hier in dem Unverändertbleiben der Substanz, nicht in der sonstigen Äufserlichkeit der genannten Verbindungen, aber dafs er sich nicht scheute, einen solchen Vergleich zu wählen, zeigt doch, nach welcher Seite hin sein Interesse liegt. Übrigens haben wir hier auf's Deutlichste die nestorianische *συνάφεια*, wie denn überhaupt unter allen Vorwürfen der Häresie, welche man gegen Abälard gerichtet, keiner sich so gut begründen läfst, wie der des Nestorianismus.

Gewöhnlich jedoch bedient sich Abälard, um die Einigung der beiden Naturen zu einer Person zu erklären, des Vergleiches der Verbindung von Leib und Seele zu einer Person im Menschen. Diesen Vergleich hatte in alter Zeit *Cyrillus von Alexandria* mit Vorliebe angewendet, gerade in der Absicht, die Einheit als eine recht enge, untrennbare zu bezeichnen.[1]) Auch *Augustin* hat ihn aufgenommen, und aus seinen Schriften ist er in das *Symbolum quicunque* übergegangen.[2])

1) Vergleiche darüber Thomasius, *die christliche Dogmengeschichte I, 321.*

2) *August. sermo 174, 2: sicut tu unus homo anima es et caro, sic et ille unus Christus, Deus et homo;* vgl. den 35. Satz des Symbolums.

Abälard jedoch verwendet ihn freilich nicht in diesem Sinne. Wir wissen, dafs für seine Anschauung die Verbindung von Leib und Seele gar nicht eine so überaus innige ist, dafs namentlich in dem normalen Zustande der Leib eigentlich nur Werkzeug der Seele ist, von dem ihr inneres Leben gar nicht berührt wird, und diese Betrachtungsweise müssen wir uns vergegenwärtigen, wenn wir den Sinn, den er mit jener Analogie verbindet, richtig würdigen wollen. Seine orthodoxen Zeitgenossen sind denn auch mit jenem Vergleich gar nicht durchaus zufrieden; wegen Augustins und des Symbolums konnte man ihn nicht verwerfen, aber Robert Pullus unterläfst nicht, darauf aufmerksam zu machen, dafs man doch nicht sagen könne, der Leib ist Seele, die Seele ist Leib, wie man sagt: Gott ist Mensch, der Mensch ist (in Christo) Gott.[1])

Der Vergleich, wie Abälard ihn anwendet, führt uns zu seinen positiven Bestimmungen über das Verhältnis der Naturen, während wir bisher mehr nur die negative Seite kennen gelernt haben. Wie nämlich die Seele dem Leibe beständig einwohnt und ihn regiert, ihm alle Bewegungen mitteilt, so verhält sich der göttliche Logos zu der Seele Christi, er wirkt in ihr dergestalt, dafs sie ihrem Leibe keine Bewegung mitteilt, als welche dem Willen Gottes entspricht; sie ist ein vollkommenes Organ des Logos, wobei es jedoch, wie wir weiterhin sehen werden, nicht Abälards Meinung ist, ihr den menschlichen Willen abzusprechen und das Verhältnis zu einem blofs mechanischen zu machen. Während also die

1) *Robertus Pullus Sententt. III, 17* connexio divinitatis et humanitatis longe firmior est quam animae et corporis quippe haec vita coeunt, morte discedunt, illas autem et est ante vitam jungi nec est morte disjungi; ad hujus tanti nexus expressionem et Deus homo et homo dicitur Deus cum nec corpus dicatur anima nec anima corpus.

leidentlichen Zustände ganz und ausschliefslich der menschlichen Natur zukommen, denn für die Gottheit giebt es kein Leiden, so sind dagegen die Thätigkeiten Ausdruck des göttlichen Wirkens. Eben wegen dieses vollkommenen Einwohnens Gottes in dieser menschlichen Natur, vermöge dessen man sich dieselbe gar nicht ohne die Gottheit denken kann, ist ihm, wie wir im Anfang gesehen haben, der Mensch Jesus wirklich Gott. Da aber doch auch von einem Wohnen des heiligen Geistes in den Heiligen die Rede ist, da Abälard sogar sagt, der heilige Geist ist gleichsam die Seele unserer Seelen, denn wie die Seele den Körper belebt, so giebt er den Seelen das wahre Leben [1]), so mufste freilich die Frage entstehen, ob hier nicht im wesentlichen dasselbe Verhältnis stattfinde wie bei Christo, ob nicht das Wohnen des heiligen Geistes in dem Menschen dem Wohnen des Logos in Christo im Grunde gleich zu achten sei. Abälard aber antwortet darauf mit bestimmter Verneinung. Die Verbindung des Geistes Gottes mit dem Menschen ist niemals eine unveränderliche unbedingte, er verbindet sich mit ihnen nicht zu einer Person; wenn er eine Zeit lang bei ihnen ist, so verläfst er sie doch zeitweise wieder, und wenn der Apostel sagt, dafs der Geist der Frommen mit dem Geiste Gottes Eins werde, d. h. eines Willens, so sei damit doch nicht ausgeschlossen, dafs sie nicht zu Zeiten etwas anderes wollen oder begehren als der heilige Geist will. Von anderer Art ist die Verbindung des Wortes mit Christo, welche eine Einheit der Person konstituiert, und jedes Wollen jede Bewegung ausschliefst, die nicht von dem göttlichen Worte ausginge.[2])

---

1) *Introd. pag. 110. (Theol. Chr. 544 fin.) Expos. Ep. Rom. p. 271.*

2) *Sententt. cap. 24 pag. 67. — Expos. Ep. Rom. pag. 339:* nunquam homo ille assumptus aliquid facere appetivit quod hic (nämlich

Dies ist also die Art, wie Abälard sich die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo denkt, nämlich als ein Einwohnen Gottes in der menschlichen Natur, durch welches dieselbe von dem ersten Moment ihres Werdens an in unbeschränktem Maſse zum Organe der Gottheit wird, zu einem Organe, nicht im Sinne eines unselbständigen Werkzeuges, sondern so wie ein freies, vernünftiges persönliches Wesen Organ sein kann. Die Bedeutung, welche diese Auffassung für seine Lehre von der Erlösung hat, werden wir späterhin in's Auge zu fassen haben.

Wir gehen, um die Christologie Abälards vollständig kennen zu lernen, weiter diejenigen Punkte durch, welche unmittelbar das irdische Leben des Erlösers betreffen. Was er über die Entstehung desselben sagt, unterscheidet sich nicht von den damals geltenden Annahmen. Aus der mit der Sünde behafteten Masse des menschlichen Wesens ist der Teil, welcher den Leib Christi bilden sollte, ausgesondert und von jeder Befleckung gereinigt worden. Von einer Befreiung der Mutter Jesu von der Erbsünde, von welcher Lehre bekanntlich im 12. Jahrhundert die ersten Spuren auftreten, ist bei ihm noch nichts zu finden.[1]) Dagegen legt er groſses Gewicht darauf, daſs Jesus nicht nur in wunderbarer Weise empfangen, sondern auch in wunderbarer Weise geboren sei, die entgegengesetzte Behauptung gilt ihm als schlimme Irrlehre.[2]) Wie schon Frühere gethan, vergleicht er das Hervorgehen Jesu aus dem Mutterleibe mit dem Hindurchgehen des

in diesem irdischen Leben – wenn nicht vielmehr *hoc* zu lesen ist) sibi suave esse speravit sed quia hoc Deo placere credidit.

1) Er sagt *Sermo 2 pag. 361* Virgo virginum cum in infirmitate carnis concupiscentiae concepta fuerit ut caeteri homines hanc tamen penitus infirmitatem ipsa nunquam ex consensu pertulit in mente nec ullum illecebrae carnalis attactum experta est in carne.

2) *Theol. Chr. pag. 522. Introd. p. 84.*

Auferstandenen durch verschlossene Thüren oder mit dem Durchdringen des Lichtstrahles durch Glas.[1])

Was die Sündlosigkeit Jesu betrifft, so ist in dem so eben angeführten schon enthalten, dafs seine menschliche Natur von Anfang an von jeder Befleckung der Sünde frei war und deshalb auch alle Veranlassungen zu Thatsünden, welche aus der abnormen Beschaffenheit des Leibes schon, aus den sinnlichen Begierden bei anderen Menschen hervorgehen, für ihn nicht vorhanden waren. Dabei bleibt jedoch die Frage offen, ob für seine menschliche Natur das Sündigen überhaupt unmöglich war, da doch die ersten Menschen ungeachtet ihrer normalen Naturbeschaffenheit gesündigt haben. Abälard beantwortet sie in folgender Weise.[2]) Wenn man Christi Menschheit an sich, d. h. abgesehen von ihrer Verbindung mit dem Logos ansehe, so müsse man ihm die Möglichkeit des Sündigens zusprechen, dies folge aus dem Besitze des freien Willens und ohne dies würde sie nicht als wahre und volle menschliche Natur angesehen werden können. Ziehe man aber die Verbindung mit dem Logos in Betracht, so sei die Sünde für sie freilich eine Unmöglichkeit gewesen. Er vergleicht die Frage mit der, ob ein Prädestinierter verdammt werden könne. Sofern er ein solcher ist, sei das, wie sich von selbst verstehe, unmöglich, aber es wäre denkbar, dafs dieser selbe Mensch kein Prädestinierter wäre — d. h. in ihm selbst liegt kein Grund dafür, dafs er prädestiniert ist — und dann könnte er verdammt werden. So würde die menschliche

1) *Theol. Chr. pag. 522. Introd. pag. 84. Dialog. pag. 699* quippe cum claritas solis solidissimum vitrum sic penetret ut per ipsum quoque suam nobis illuminationem infundat .... unde et dominicum corpus quod adhuc mortale clauso utero (so zu lesen statt: morta*li* clauso *vitro*) natum fuerat, post resurrectionem jam immortale et impassibile clausis januis ad discipulos intravit. Vgl. *Sermo 5 pag. 392.*

2) *Expos. Ep. Rom. pag. 193 sq.*

Natur Christi, sofern man sie nicht mit dem Logos geeint dächte, die Möglichkeit haben, zu sündigen. Dies ist jedoch eine blofs abstrakte Möglichkeit.[1]) In der That ist sie nicht nur von dem Beginn ihres Entstehens an in diese Einigung eingetreten, sondern auch von Ewigkeit für dieselbe vorher bestimmt gewesen, so dafs in concreto die Unmöglichkeit der Sünde für sie behauptet werden mufs.[2]) Die Frage, ob nicht auch *dadurch* etwa die Freiheit derselben beeinträchtigt werde, kann Abälard von seiner Anschauung aus gar nicht aufwerfen, da die Freiheit durch die unmittelbar göttliche Determination ja überhaupt nicht aufgehoben wird.

Dafs das Wissen Jesu ein wunderbares, über alles menschliche Hinausgehendes war, ist ihm selbstverständliche Voraussetzung, dagegen will er der menschlichen Seele Jesu die Allwissenheit nicht zusprechen, weil dadurch der Unterschied zwischen dem Geschöpfe und dem Schöpfer aufgehoben würde. Hugo von St. Viktor, dem Walter von Mortagne, der sich selbst zu Abälards Ansicht neigte, diese Frage vorgelegt hatte, erkannte diesen Grund nicht als triftig, der Unterschied bleibe, weil die Seele Christi die Allwissenheit nicht aus sich selbst, sondern nur durch Mitteilung der göttlichen Natur gehabt habe, und dieser Meinung sind die folgenden Scholastiker beigetreten.[3])

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 193* fortasse non est absurdum nos concedere simpliciter, quod eum hominem, qui Deo unitus est, possibile sit peccare, non tamen postquam unitus vel dum unitus est.

2) Wenn *P. Lombardus, Sententt. III. dist. 12 d* sagt: *quidam tamen probare conantur etiam eam* (naturam humanam) *unitam Verbo posse peccare quia liberum arbitrium habet et ita flecti potest in utramque partem*, so kann er dabei nicht Abälard im Auge haben — oder er müfste ihn gänzlich mifsverstanden haben.

3) Hugo Vict. de sapientia animae Christi, M. 176, 845 sqq. *Robert. Pullus, Sententt. III, 20. 21. 30. Petrus Lombardus, Sententt. III, dist. 14. Thomas Aq., Summa theol. III, qu. 10—12.*

Hinsichtlich des Leidens Jesu wurde die Frage aufgeworfen, ob seine menschliche Natur das Leiden gewollt, und ob sie dasselbe gefürchtet habe. Namentlich aus der Art, wie Abälard diese Fragen beantwortet, ergiebt sich, dafs er die Menschheit Christi keineswegs als unselbständiges Werkzeug des Logos ansieht, sondern ihr ihren natürlichen Willen, ihre natürlichen Neigungen, sofern dieselben nichts Sündliches enthalten, beläfst. Seine Ansicht läfst sich aus seinen Äufserungen mit völliger Bestimmtheit erkennen, nur mufs man die Doppelbedeutung von voluntas, teils als Wille, teils als Neigung, welche Abälard nicht immer deutlich unterscheidet, im Auge behalten, wenn man seine wahre Meinung erkennen will.

Die menschliche Natur Christi teilt die natürliche Leidens- und Todesscheu der menschlichen Natur überhaupt. In diesem Sinne ist gesagt, dafs er als Mensch nicht die Neigung (voluntas) hatte, zu leiden und zu sterben, ja die Scheu vor dem Tode mufste bei ihm um so gröfser sein, je vollständiger seine Seele vermöge ihrer Verbindung mit der Gottheit die furchtbare Bedeutung des Todes erkannte.[1]) Eine Neigung zu leiden und zu sterben würde übrigens, wie sie etwas Unnatürliches wäre, so auch keinen sittlichen Wert haben, einen solchen hat (bei Christo wie bei den Märtyrern) nur der Wille, der eines höheren Zweckes wegen der natürlichen Neigung zuwider sich zum Ertragen des Leidens entschliefst. Diesen Willen, zum Besten der Menschen Marter und Tod zu tragen, hatte die menschliche Natur Christi; sie erkannte dies als

1) *Sermo 11 pag. 444 sq.* (Nach Anführung einer Stelle des Ambrosius de fide ad Gratian. II, 5) ex quibus patenter verbis ostenditur, revera ejus animam, quae per unionem verbi omnia scientis tam bene summum mortis cruciatum tanquam esset experta noverat, magis eum horruisse quam caeterae possent animae.

Willen der Gottheit und hielt sich mit diesem in vollkommenem Einklange.[1]) In Christo seiner Gottheit nach aber ist natürlich kein Unterschied zwischen Neigung und Wille, sondern hier ist einfach der göttliche Wille da, dafs die Menschen durch Christi Tod erlöst werden sollen.[2])

Dies ist die wahre Lehre Abälards. Auf einem Mifsverständnisse derselben beruht es, wenn Bach, ohne Abälards Gebrauch von voluntas zu beachten, behauptet, nach seiner Ansicht hätte Christus keineswegs den Willen gehabt (!) für die Menschheit zu sterben.[3]) Dabei ist eben der Unterschied von natürlicher Neigung und Willen verkannt. Nicht geradezu unrichtig, aber schief ist es, wenn Bach ferner sagt, Abälard zeihe den heiligen Hilarius eines Irrtums, wo dieser die Art des gottmenschlichen Leidens von dem eines gewöhn-

---

1) *Sententt. cap. 25 pag. 71* Ubi — est dolor vel passio, ibi non est — voluntas. *Neque unquam in Christo fuit aliter de hoc quam in martyribus, qui quidem pati nolebant, unde persecutores quantum poterant fugiebant; volebant tamen pati propter dilectionem Christi. Velle autem lapidari vel comburi, si hoc fieri posset, nullius meriti esset; propter Christum pati, propter dilectionem velle truncari meritum habet.* — *Ibid.* vorher: passus est ergo, non quod vellet pati in morte ⟨quam⟩ formidabat, sed quia patrem diligebat, quem hoc velle sciebat et quia per mortem suam salutem proximi fieri cupiebat.

2) *Expos. Ep. Rom. p. 248 sq. Desideravit quidem anima hominis illius salutem nostram quam in morte sua consistere sciebat et propter illam quam desiderabat hanc tolerabat, sicut infirmus vel sanciatus aliquis propter sanitatem, quam desiderat, multa tolerat aspera, coactus non spontaneus, per quae sanitatem se adepturum existimet.* Quaecunque autem coactus quis sustinet, non utique velle sed magis tolerare dicendus est, nihil quippe affligendo gravat aliquem, nisi quod contra ejus geritur voluntatem, et in nullo quis patitur nisi quod ejus voluntati adversatur. *Ibid. p. 248 secundum divinitatem vero sicut unum est cum Patre ita et unius voluntatis et juxta quod ipse de se ait (Joh. 10, 18) nemo tollit animam meam a me sed ego pono eam etc.*

3) Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters II, 66.*

lichen Menschen unterscheide. Allerdings tadelt Abälard eine Äufserung des Hilarius, aber nicht weil er überhaupt einen Unterschied zwischen dem Leiden Christi und dem anderer Menschen macht, sondern weil er eine nahezu doketische Ansicht von demselben ausspricht. Die Lehre des Hilarius in diesem Stücke ist nichts weniger als korrekt, sie ist schon in alter Zeit getadelt worden und vielleicht eine Hauptursache davon gewesen, dafs man den sonst mit Recht so hochgestellten Kirchenlehrer doch nicht in die *erste* Reihe der kirchlichen Autoritäten aufgenommen hat.[1]) Irrig ist denn auch die von

1) *Sententt. cap. 25 pag. 70* De hoc enim quod Hilarius dicit, eum non aliter sensisse clavos pedibus et manibus infixos quam si cerae infigerentur, errasse arguitur. Dafs man schon in alter Zeit an solchen Äufserungen des Hilarius Anstofs genommen hat, zeigt die von Abälard *Sic et Non qu. 80 pag. 198* angeführte Stelle des *Claudianus Mamertus*. Beachtenswert ist allerdings die Verteidigung J. A. Dorners *(Christologie I, 1052 ff.)*, welcher annimmt, dafs Hilarius nicht die Schmerzempfindung habe leugnen, sondern nur die Freiheit Christi derselben gegenüber habe behaupten wollen. Gewifs ist das Interesse, das den Hilarius leitete, mit dem letzteren Punkte treffend bezeichnet, dafs aber die Äufserungen jenes Kirchenvaters nicht wirklich auch die erstere Ansicht enthalten, davon kann ich mich nicht überzeugen. Im Hinblick auf die von Dorner selbst angeführten Stellen, welche dies deutlich zu besagen scheinen, ist doch überwiegend wahrscheinlich, dafs auch in der Stelle *de synodis 49* unter *passio* nur der objektive Vorgang, wie das Eindringen der Nägel in den Körper, der *sonst* Schmerzen verursacht, unter *passibilitatis infirmitas*, aber nicht blofs die *Schwäche, die nicht anders kann*, sondern die subjektive Empfindung des Schmerzes überhaupt zu verstehen ist. Was aber den Ausdruck *sine sensu poenae* betrifft, welchen Dorner in dem Sinne urgiert, dafs Hilarius eben nur das *Gefühl der Strafe* in dem Leiden Christi habe leugnen wollen, so ist nicht zu vergessen, dafs *poena* schon in dem nachklassischen (Seneca und Plinius) und weiter in dem patristischen und mittelalterlichen Sprachgebrauche ebensowohl das Leiden überhaupt, wie das Strafleiden bezeichnet. Demnach kann *sensus poenae* an sich zwar ebensowohl die Bedeutung: *Gefühl der Strafe*, wie: *Empfindung des Schmerzes*, haben, der Ausdruck ist aber nicht

Bach weiter gezogene Konsequenz, Abälard denke sich Christum als bloſsen Menschen, denn der Wille sei die Äuſserung der Person, sonach unterscheide sich die Person des Menschen in Christo wesentlich von dem Willen des Vaters. Wenn dieses Argument nicht den kirchlichen Dyotheletismus überhaupt trifft, so auch nicht die Lehre Abälards, welche, sobald man sie nur richtig, d. h. in seinem eigenen Sinne versteht, sich hier ganz auf der Linie der Orthodoxie hält. Möglich ist es des ungeachtet, daſs er auch in diesem Punkte von seinen Zeitgenossen Angriffe zu erfahren gehabt hat. Zwar die Schrift Hugos von St. Viktor *De quatuor voluntatibus in Christo,* welche nach Bachs Meinung gegen Abälard gerichtet ist, enthält in Wirklichkeit keine Polemik gegen ihn, befindet sich vielmehr mit seiner Ansicht in wesentlicher Übereinstimmung.[1]) Hugo unterscheidet zunächst den Willen der

---

geeignet den ersteren Begriff im Unterschiede von dem zweiten zu bezeichnen, was bei Dorners Deutung vorausgesetzt werden muſs; das Wahrscheinlichere ist deshalb doch, daſs Hilarius Christo auch die Schmerzempfindung absprechen wollte. Etwas Doketisches findet auch Semisch *Art. Hilarius in der prot. Realenc. 2. Aufl. VI, 425* in der Ansicht desselben, obwohl er sonst mit Dorners Beurteilung im Wesentlichen übereinstimmt. Die Lehre des Hilarius bedürfte nach dieser Seite hin einer eingehenden Untersuchung. — Für unseren Zweck kommt übrigens nicht in Betracht, was wirklich Lehre des Hilarius ist, sondern was Abälard dafür gehalten hat, und das ist ohne Zweifel die genannte doketisierende Ansicht, während *P. Lombardus Sententt. III, dist. 15 g* (de quibusdam Hilarii capitulis valde obscuris, quae videntur communi sententiae obviare) und *Thomas Aq. Summa theol. III, 15, 3* (Hilarius a carne Christi non veritatem doloris sed necessitatem excludere intendit) ihn schon in ähnlicher Weise wie Dorner zu rechtfertigen suchen.

1) Vgl. auch *Hugo Vict. de sacram. II, 1, 11 (M. 176, 404)* sic itaque in Christo secundum affectum naturae quem anima in carne et pro carne habuit, voluntas quaedam erat, secundum quam et mortem et dolorem et passionem horruisse et noluisse veraciter dicitur. Quam

Gottheit und den Willen der Menschheit in Christo, und betrachtet den letzteren selbst wieder als einen dreifachen, *voluntas rationis*, *voluntas pietatis* (Mitleiden) und *voluntas carnis*, und sagt nun wörtlich: nach dem Willen der Gottheit, der als der anordnende vorausging (in dispositione praecedentem) und dem Willen der Vernunft, welcher der göttlichen Anordnung zustimmte und folgte, wollte Christus leiden. Nach dem Willen des Fleisches aber, nach dem er in Gemäfsheit der Natur, sofern er ein Mensch war, sein Fleisch nicht hassen konnte, wollte er nicht leiden. Dennoch stand er auch darin mit dem göttlichen Willen nicht im Widerspruch, denn es entsprach demselben, das (nämlich das Leiden) nicht zu wollen, was er nicht wollte. — Das ist die Lehre Abälards nur in etwas anderer Terminologie; auch der letzte Satz, dafs nämlich die natürliche Leidensscheu des menschlichen Wesens mit dem Willen Gottes nicht im Widerspruch stehe, ist auch für Abälard selbstverständlich. Dagegen scheint allerdings der Satz in Abälards Apologia (Opp. Ab. II, 721) multa de Christo dicuntur quae non tam secundum caput quam secundum corpus ipsius quod est ecclesia, sunt accipienda, ut ille spiritus timoris quod est initium sapientiae, darauf hinzudeuten, dafs man aus seiner Auslegung der Worte „mein Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch von mir", welche er als Ausdruck der eigenen Stimmung Christi und nicht mit Augustin als nur in Rücksicht auf die Gemeinde und um ihretwillen geredet ansehen will [1]), den Schlufs gezogen habe, er lege Christo den *timor initialis*

---

tamen voluntatem superior voluntas spiritus quae ad obedientiam paternae jussionis prompta fuit, dirigebat. So auch *P. Lombardus Sententt. III, dist. 17 b. c.*

1) Augustin. *Tract. in Ev. Joh. 123, 5. Enarr. in ps. 32, 2. 100, 6* u. ö. Dagegen Abaelard *Sententt. cap. 25 pag. 70.*

bei.[1]) Die Folgerung war aber unrichtig. Ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, kann Abälard in der Apologia jene Ansicht verwerfen und mit den Worten: tantae quippe perfectionis et tantae securitatis anima illa exstitit per ipsam Verbi unionem, *ut sciret nil omnino se committere posse unde poenas incurreret vel Deum offenderet*, ebenso richtig wie im Einklange mit seiner früher dargelegten Lehre den Grund angeben, weshalb von der Furcht vor möglicher Sünde und von der Furcht vor Strafe bei Christo nicht die Rede sein konnte. Etwas ganz anderes ist die Furcht vor dem Leiden, nur diese hatte Abälard früher Christo beigelegt, und sie spricht er ihm auch hier nicht ab.

Da mit dem Tode, nach dem Wesen desselben, eine Scheidung von Leib und Seele stattgefunden hat, und da nach Abälard der Logos mit dem Leibe nur durch Vermittelung der menschlichen Seele in Verbindung steht, so folgt, daſs in dem Tode, während die Einigung der Seele mit dem Logos unverändert fortdauerte, die mit dem Leibe gelöst wurde — nur der Leib hat im Grabe gelegen, während umgekehrt nur die Seele zum Hades hinabgestiegen ist. An dieser Trennung, als die Einheit der Person beeinträchtigend, nahm Hugo von St. Viktor Anstoſs, er will nur sagen, Christus hat nach dem Leibe im Grabe gelegen und ist nach der Seele in die Hölle hinabgestiegen, beides ist der Person beizulegen.[2]) Die Konsequenz drängte dann dazu, die Einigung

1) Man unterschied zwischen dem *timor servilis*, der Furcht vor der Strafe, dem *timor initialis*, der Furcht vor der Sünde, weil sie eine Beleidigung Gottes ist, und dem *timor filialis*, der kindlichen Ehrfurcht vor Gott. Vgl. Thomas Aq. Summa theol. II, 2 qu. 19 art. 2.

2) *Hugo Vict. l. l. pag. 402* dicunt hoc quaedam scripturae quod cum Christus in sepulcro jacuisse dicitur totum pro parte ponitur quia non totus homo in sepulcro jacuit sed una pars hominis tantum corpus . . . . Suspecta — sunt haec catholicae veritati et non recipit

des Leibes mit dem Logos unmittelbar, nicht durch Dazwischentreten der Seele geschehend zu denken.

Über die Auferstehung findet sich bei Abälard nichts Eigentümliches, nur ist zu erwähnen, dafs er die Verklärung und Verherrlichung Christi mit derselben schon vollständig eingetreten denkt. Die Himmelfahrt hält er zwar als äufserlich geschehene Thatsache fest, aber er will sie nicht für ein wesentliches Moment in dem Leben Jesu ansehen. Sie hatte teils die Bestimmung, den Glauben der Jünger zu stärken, teils symbolisch auf die Erhöhung Christi in dem Herzen der Gläubigen zu deuten. Die Stelle des Dialogs, in welcher Abälard von der Himmelfahrt redet, würde, wenn wir sonst bei ihm eine Scheu vor der Annahme wunderbarer Thatsachen, eine Neigung, sich derselben zu entledigen, fänden, etwa den Verdacht erwecken können, dafs er, ungeachtet der ausdrücklichen Behauptung, dafs der Vorgang wirklich stattgefunden habe, doch bei dem Leser einen Zweifel an demselben erwecken wolle, nämlich vermittelst der Zusammenstellung mit dem jedenfalls uneigentlich zu deutenden Sitzen zur Rechten Gottes. Wie wir jedoch seine Ansichten und dogmatischen Interessen bereits kennen gelernt haben, werden wir ein anderes Urteil hierüber gewinnen.[1]) Nicht die Thatsache, dafs

---

aut approbat ut dicatur Christum non vere in sepulcro jacuisse nec vere ad infernum descendisse. *pag. 403* Christus autem propterea vere in sepulcro jacuit quia caro ejus ibi jacuit. Et idcirco Verbum persona deesse non potuit ubi caro erat quae ipsi Verbo personaliter unita fuit. *pag. 411* sola anima a carne ad tempus divisa est, sed divinitas nec ab anima nec a carne separata est. Robert. Pullus, Sententt. III, 19.

1) *Dial. pag. 703 sq.* Quod autem Dominus noster Christus corporales coelos corporaliter et visibiliter ascendit, non ejus gloriae, in quo plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat, sed fidei nostrae profuit. Denn wie er in seiner Auferstehung die Feinheit der zu er-

Christus sich sichtbar zu den Wolken erhoben habe, ist für Abälard etwas Unbequemes, Unwahrscheinliches, durch seine ausführliche Auseinandersetzung über die Natur der verklärten Körper thut er ja vielmehr Alles, um sie auch dem etwa Zweifelnden glaubhaft zu machen — sondern, woran er Anstofs nimmt, ist der Gedanke, dafs Christus vermittelst körperlicher, räumlicher Bewegung zu dem Himmel, d. h. nach der vulgären Vorstellung einem Ort, an dem Gott in irgendwie lokaler Weise gegenwärtig sei, aufgestiegen wäre. Das ist es, was mit seiner ganzen Anschauungsweise in unlösbarem Widerspruch steht. Gegen eine solche sinnliche Auffassung von Gott und dem Jenseits richtet sich die ganze längere Ausführung des Dialogs, in deren Zusammenhange jene Stelle über die Himmelfahrt vorkommt. Wenn er also für diese Thatsache jene symbolische Deutung auf den ascensus melior in cordibus fidelium sucht, so denkt er in der That nicht daran, sie dadurch in einen Mythus aufzulösen — eine allzu moderne Vorstellung — sondern er glaubt damit dem Bedürfnis genügt zu haben, einen *Zweck* für sie nachzuweisen, da er den in der gewöhnlichen Ansicht angenommenen, den Eintritt Jesu in den Himmel, nach seiner Betrachtungsweise

---

weckenden Körper, vermöge deren sie Alles durchdringen können, bewiesen habe, so in seiner Himmelfahrt deren Leichtigkeit, durch welche sie nach dem Willen der Seele überall hin sich werden erheben können. Quod tamen ad dexteram Patris sursum conscendisse memoratur, sic⟨ut⟩ nec dextera Patris intelligitur corporalis, ita nec ista sessio qua ipse Pater sedeat, est localis positio, sed per hoc pariter cum Patre dominandi potestas et aequalitatis dignitas exprimitur, cum ei collateraliter a dexteris consedisse dicitur, quod quidem sedere ad dexteram cum corporaliter ad litteram stare non possit, id quoque, quod de corporali ejus ascensione praemittitur quamvis in re ita corporaliter sit factum, quemdam tamen ejus ascensum in mentibus fidelium meliorem significat. Vgl. *Sermo 15 pag. 475. Expos. Symb. ap. pag. 612 sq.*

durchaus nicht kann gelten lassen. Ebenso wie er zugleich die Stärkung des Glaubens als solchen Zweck bezeichnet, was ohnehin schon das wirkliche Geschehen voraussetzt.

Überblicken wir die ganze christologische Lehre Abälards, so sind folgende Momente in derselben zu unterscheiden. Zunächst hat er Vieles aus der Kirchenlehre unmittelbar und unverändert aufgenommen. Vor allem den Glauben an die Gottheit Christi, sodann auch was er über Empfängnis und Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt Christi sagt. Zweitens kommen die Konsequenzen der Anschauung von der Unveränderlichkeit Gottes in Betracht, welche sich in dem sorgfältigen Auseinanderhalten dessen, was der göttlichen und was der menschlichen Natur zukommt, zeigen und auf eine wesentlich nestorianische Ansicht hinführen und, weiter verfolgt, sogar die Leugnung der Gottheit Christi würden nach sich ziehen können, eine Folgerung, von der Abälard jedoch weit entfernt ist. Besonders ihm eigentümlich ist aber das dritte Moment, die Art, wie er positiv das Göttliche in Christo bestimmt, nämlich als ein Einwohnen des göttlichen Logos in der menschlichen Natur, vermöge dessen das ganze Leben, Wollen und Wirken derselben ein göttlich bestimmtes, mit Gott geeintes ist, so sehr, dafs Alles, was dieser Mensch thut, ein Thun Gottes in ihm und durch ihn ist, dafs er selbst die persönliche Offenbarung des göttlichen Logos in der Form menschlichen Wesens und menschlichen Lebens ist, das damit hier zum ersten male in seiner sittlich normalen Beschaffenheit erscheint. Es wird sich in Abälards Lehre von der Versöhnung zeigen, wie gerade diese Auffassung mit den innersten und tiefsten Gedanken seiner Theologie in engem Zusammenhange steht. In ihr ist das enthalten, was Abälards *eignem Denken* in diesem Stücke als religiös notwendig oder, wenn wir uns dieses modernen Ausdruckes bedienen dürfen,

als Aussage des christlichen Bewufstseins erschien. Hätte er diese Ansicht konsequent durchgeführt, so würde allerdings seine Christologie eine wesentlich andere Gestalt angenommen haben. Er würde dann vielleicht auf manche Bestandteile des kirchlichen Dogmas geringeres Gewicht gelegt, dagegen die unbedingte ethische Einheit Christi mit Gott noch mehr zur Grundlage seiner ganzen Christologie gemacht und ihr damit einen einheitlicheren Charakter gegeben haben. Dafs dies nicht geschah, hat analog wie in anderen Lehrstücken seinen Grund in dem Verhältnis der Abhängigkeit, in welcher auch sein dogmatisches Denken zu der kirchlichen Lehrform stand. Die Notwendigkeit, sich dem kirchlich feststehenden Typus der Naturenlehre anzuschliefsen, machte ihm die freie Entwickelung seiner eigenen Gedanken unmöglich.

Der gleichen Erscheinung, der Behinderung einer Durchführung der ihm eigentümlichen Gedanken durch die ungeachtet aller Abweichungen, die er sich erlaubt, doch bestehende innere Abhängigkeit von der Kirchenlehre begegnen wir nun auch in seiner Lehre von der Sünde.

VIII.

ABÄLARDS LEHRE VON DER SÜNDE.

Der Hauptgedanke, welcher Abälards Lehre von der Sünde beherrscht, ist der, dafs nur die freie Handlung sittlichen Wert im guten oder schlimmen Sinne hat; in der Handlung aber wieder nicht das, was geschieht, sondern nur die gute oder schlimme Absicht für die sittliche Würdigung in Betracht kommt. Die Sünde besteht also einzig und allein in dem bösen Willen. Aus diesem Gedanken ergiebt sich Alles, was seiner Lehre eigentümlich ist.

Abälard hat die Lehre von der Sünde am ausführlichsten in dem ersten Buche der Ethik behandelt, ebenso bietet der Kommentar zu dem Briefe an die Römer eine reiche Ausbeute, namentlich wird hier die Lehre von der Erbsünde in einem besonderen Exkurs (zu der Stelle Kap. 5 V. 19 p. 238 sqq.) besprochen; die Theologia und die Introductio enthalten in den vorhandenen Teilen die Lehre von der Sünde nicht, wohl aber ebenso wie die übrigen theologischen Schriften einzelne Stellen, welche für diese Lehre von Wichtigkeit sind. Wir gehen bei der Darstellung derselben von dem Begriffe der Sünde aus, lassen die Lehre von dem Sündenfall und seinen Wirkungen, dann von den Thatsünden folgen und schliefsen dann die Betrachtung der religiösen Entwickelung der Menschheit nach dem Falle an.

Was zunächst den *Begriff der Sünde* betrifft, so ist unter ihr dasjenige Wollen zu verstehen, welches nicht den Geboten Gottes als seiner Richtschnur folgt. Wie die Summe des rechten Verhaltens in der Liebe zu Gott liegt, d. h. darin, daſs der Mensch sein ganzes Thun nach Gottes Willen einrichtet und in allem, Groſsen wie Kleinen die Erfüllung desselben das Motiv seines Handelns sein läſst [1]), so ist jede bewuſste Abweichung von dieser Regel eine Nichtachtung, ein *contemptus* Gottes. Dies ist die Sünde in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, die, welche dem Menschen unmittelbar als persönliche Schuld anzurechnen ist. So sagt Abälard in der Ethik: unsere Sünde besteht in der Nichtachtung des Schöpfers, und *sündigen* heiſst den Schöpfer *nicht achten*, das will sagen, das nicht thun, wovon wir glauben, daſs wir es um seinetwillen thun müſsten oder das nicht unterlassen, wovon wir glauben, daſs wir es um seinetwillen unterlassen müſsten.[2]) Damit ist ganz im Einklange, wenn es im Kommentar zum Brief an die Römer heiſst, die Schrift brauche das Wort *Sünde* in verschiedenem Sinne; in dem eigentlichen heiſse

---

1) *Introd. pag. 6 sq. Sententt. cap. 1.*

2) *Ethic. cap. 3 p. 596.* Vgl. *Sententt. cap. 33 peccatum nihil est aliud quam ipsa culpa . . . . . est autem culpa nihil aliud quam contemptus Creatoris, quod est dum vel volumus contra conscientiam quod ei displicere scimus et ab eo esse prohibitum vel volumus quod ei scimus placere et ab eo esse praeceptum.* — Dieser Erklärung entspricht es, *contemptus* mit: *Nichtachtung*, nicht mit: *Verachtung* zu übersetzen, womit es übereinstimmt, wenn *Ethica pag. 600* gezeigt wird, daſs das *contemnere Deum* nicht ein *velle* cont. D. zu sein brauche, sondern nur ein Wollen dessen, was man als sündig kenne, und wenn *Sententt. cap. 32 pag. 97* gesagt wird: *possum in aliquo dominum meum contemnere ad tempus, et ipsum prae omnibus diligere et super alios aestimare*, vgl. überhaupt die ganze Stelle von: hic notandum — eum negaret. — Wenn Bittcher *a. a. O. S. 72 f.* dies beachtet hätte, würde er nicht so viele Widersprüche gefunden haben.

Sünde die Nichtachtung des Schöpfers, d. h. unser böser Wille, durch den wir vor Gott schuldig werden — in einem anderen uneigentlichen werde unter Sünde die Strafe der Sünde verstanden, in einem dritten werde Christus Sünde, d. h. Opfer für die Sünde genannt. Eine Ergänzung zu dieser Stelle giebt das 14. Kapitel der Ethik, wo als vierte Bedeutung von *peccatum* angeführt wird, daſs damit auch die bösen Werke selbst (im Unterschiede von dem bösen Willen) und überhaupt alles das bezeichnet werde, was nicht so geschieht wie es geschehen soll. Demnach kann man, wenn man von der zweiten und dritten uneigentlichen Bedeutung absieht, sagen: Sünde ist im weiteren Sinne jedes nicht normale Thun, im engeren der bewuſster Weise Gottes Gebot übertretende Wille.[1])

Der Begriffsbestimmung, die er an diesen Stellen klar und deutlich ausspricht, bleibt Abälard in Wirklichkeit überall treu, wiewohl seine eigentümliche und dabei nicht konsequente Anwendung der Ausdrücke zuweilen den Schein eines Widerspruches herbeiführt. So versteht er unter *voluntas* meist die natürliche Neigung und leugnet dann, daſs die Sünde in der voluntas bestehe, das heiſst aber nicht: *in dem Willen*, sondern *in der Neigung*.[2]) Eigens erörtert er diesen Unterschied

1) *Expos. Ep. Rom. p. 238* pluribus autem modis — hostia pro peccato. *Ethic. cap. 14 p. 616* sciendum est, nomen peccati — nonnumquam peccata dicimus.

2) Als Erklärung von *voluntas* in diesem Sinne kann angesehen werden *Expos. Ep. Rom. p. 339 sicut quod beatitudinis vel quietis est quisque appetit sic quod miseriae vel laboris est refugit. Talis itaque appetitus humana in nobis voluntas dicitur.* Vgl. *ibid. p. 268 commotio animi quae in nobis voluntas seu voluptas i. e. delectatio dicitur.* In diesem Sinne wird das Wort auch in der Auseinandersetzung im dritten Kapitel der Ethik und sonst sehr häufig gebraucht. Dagegen für *Wille* im eigentlichen Sinne z. B. *Expos. Ep. Rom. p. 181 apud Deum voluntas pro opere facti reputatur* .... (anima) *praemium vel poenam ex bona vel mala* voluntate promeretur. *Sententt. c. 34 quem-*

in dem dritten Kapitel der Ethik. Er setzt hier den Fall, dafs ein Sklave von seinem Herrn, der ihm das Leben zu nehmen beabsichtigt, verfolgt werde; der Sklave bietet alles auf, um zu entkommen, endlich da ihm nichts anderes übrig bleibt, tödtet er den Herrn. Der Sklave, bemerkt er, hatte durchaus nicht die Neigung, dies zu thun; nichtsdestoweniger hat er gesündigt, da er sich endlich doch entschlossen hat, dem Gebote Gottes zuwider einen Todtschlag zu begehen. Umgekehrt kann Jemand die Neigung haben, etwas zu thun, das sündig ist, wie der Hungernde, von den Früchten eines fremden Gartens zu essen, wenn er aber dieser Neigung um des Verbotes willen nicht nachgiebt, so sündigt er nicht, weil sein Wille dem göttlichen Gebote treu bleibt. — An anderen Stellen jedoch braucht Abälard *voluntas* auch im Sinne von *Willen* und sagt dann, dafs die Sünde allein in der voluntas bestehe oder dafs Gott die voluntas wie die That selbst anrechne. Der Widerspruch ist also nur ein scheinbarer. Eine ähnliche Inkonsequenz findet sich in dem Gebrauche des Wortes *concupiscentia*. Zumteil nämlich versteht er auch unter concupiscentia nur das Begehren im Sinne der Neigung oder des Wunsches, entsprechend der voluntas in dem ersten Sinne, und erklärt dann die concupiscentia für nicht an sich selbst sündlich, meistens aber ist ihm concupiscentia mehr als dies, nämlich das Begehren sofern bereits die Zustimmung des Willens damit verbunden ist und dann gilt wieder, dafs die concupiscentia die eigentliche Sünde, ja im Grunde sie allein Sünde sei.[1])

---

admodum igitur omne peccatum in sola voluntate consistit sic et meritum.

1) Es genügt, hier eine Stelle anzuführen, aus welcher der Unterschied der Bedeutungen klar hervorgeht, zugleich aber sich auch erklärt, dafs Abälard die eine neben der andern gebrauchen konnte.

Durch diese Ungenauigkeit der Terminologie hat Abälard das Verständnis seiner Lehre bedeutend erschwert, und das ist ihm deshalb einigermafsen zum Vorwurf zu machen, weil seine nachdrückliche Opposition gegen den Satz, die Sünde sei in der *voluntas* zu suchen, eine genaue Bestimmung und sorgfältige Anwendung dieses Begriffes in um so höherem Mafse erfordert hätte. Dieser Satz gehört der hergebrachten Lehrform an. Jeder dualistischen Anschauung gegenüber hielt man mit Nachdruck aufrecht, dafs die Sünde nicht in der *natura*, die von Gott herstammt, liege, sondern Sache der geschöpflichen *voluntas* sei. So entschieden Augustin die Erbsünde behauptet, so hat er doch den Gegensatz gegen den Manichäismus nie vergessen, daher immer aufrecht erhalten, dafs die Natur als solche gut sei, dafs auch jene Alteration derselben, welche durch die Sünde erfolgt ist und den Menschen wieder zur Sünde veranlafst, auf göttlicher Ordnung beruhe. Wie der Mensch seinem Schöpfer den Gehorsam versagt hat, so entzieht nun auch die Natur ihm den Gehorsam; das ist die notwendige Folge und gerechte Strafe und als solche gut, böse ist immer nur der verkehrte Wille des Menschen.[1]) Dies war herrschende Lehre geblieben, wir finden sie wieder bei *Anselm*, wenn er sagt, weder die Natur sei böse, noch die voluntas *als solche*, die ja ebenfalls von Gott ist, sondern nur die verkehrte Richtung der letzteren, und genau dasselbe wiederholen *Wilhelm von Champeaux* und

---

Ethic. cap. 3 p. 603 (nicht das Begehren an sich sei Sünde, wie andrerseits nicht die blofse äufsere That) *sed magis huic concupiscentiae vel actioni* (d. h. der auf Antrieb der concupiscentia zu vollbringenden Handlung) *consentire, quem profecto consensum lex concupiscentiam vocat* cum ait: non concupisces; non enim concupiscere *quod vitare non possumus* prohiberi debuit sed consentire illi.

1) Vergleiche Gangauf, *a. a. O. S. 389 ff.*

Hugo von St. Viktor.[1]) Nun hatten aber diese Theologen, indem sie von der *voluntas* redeten, zwischen Wille und Neigung, welche Begriffe der Sprachgebrauch in diesem Worte unterschiedslos zusammenfaſste, eine Scheidung nicht vorgenommen und sie waren dazu nicht veranlaſst, weil ihnen auch schon die sündige Neigung wirkliche Sünde war. Abälard, der auf diese Scheidung so groſses Gewicht legt, konnte sich mit jenem Satze allerdings nicht ohne weiteres einverstanden erklären, er hätte aber der klaren Erkenntnis der Sache am besten gedient, wenn er distinguiert hätte, statt dessen drückt er sich zuweilen so aus, daſs man meinen könnte, er wäre mit Anselm und Wilhelm ganz einverstanden, während er anderwärts ihre Ansicht mit einer Unbedingtheit bestreitet, welche wieder geeignet ist, Miſsverständnisse hervorzurufen. In der That jedoch ist seine Ansicht in sich übereinstimmend und der Widerspruch nur scheinbar. Das Interesse, das ihn leitet, ist überall das, die Sünde auf einen bewuſsten Willensentschluſs zurückzuführen. Dies tritt denn auch in seiner Lehre von der ersten Sünde und von der Erbsünde deutlich hervor.

In dem normalen Zustande des Menschen, wie er im Paradiese vor dem Sündenfalle da war, muſste aus der Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes auch ein in allen Stücken dem göttlichen Willen entsprechendes Handeln hervorgehen. Der menschliche Körper war ganz harmonisch angelegt, es gab also für den Menschen keinen Schmerz und kein Leiden, ebensowenig fand sich eine Veranlassung zu einer Lust oder Begierde, welche zur Übertretung

1) Anselm Cant. *De conceptu virginali cap. 3.* 4 (M. 158, 435 sqq.). Willelmus Campellensis *Fragm. 32 de anima* bei *Patru pag. 79.* Hugo Victor. *Summa sententt. III, 14* (M. 176, 110 sq.), *Summa de sacr. I, 5, 25* (ib. pag. 257).

der Gebote Gottes hätte führen können. Die leibliche Natur war von der Seele vollkommen beherrscht, stand ihr in allem und unbedingt zu Dienst. Da sie diesen nie versagte, da in ihr selbst keine Störung vorhanden war, welche auf die Seele nachteilig hätte zurückwirken können, so standen Neigung, Wille und Handeln des Menschen wie untereinander, so mit dem Willen Gottes im Einklange. So befanden sich die Menschen in einem Zustande der Ruhe und Harmonie, in einer *quies*, wie sie den Seligen zukommt und wie sie in dem künftigen Leben wieder eintreten wird.[1])

Aufgehoben wurde dieser glückliche Zustand durch den Ungehorsam der Menschen gegen das von Gott ihnen gegebene Verbot. Der Fall war, wie Abälard es genau bestimmt, vollzogen in dem Augenblick als Eva (und, wie hinzuzudenken ist, nachher Adam) innerlich den Entschluſs fasste, von der verbotenen Frucht zu essen, also einerseits nicht schon mit der sich regenden Begierde, andrerseits nicht erst mit dem wirklichen Genusse. Allerdings liegt die Frage nahe, ob Eva, wenn sie, wie Abälard sagt, durch das Miſstrauen gegen Gott und die heilsame Absicht seines Verbotes einen Mangel an Liebe zu Gott zeigt, nicht schon damit der Sünde verfallen war, aber auf diese Frage erhalten wir von ihm keine Antwort. Doch beurteilt er aus eben diesem Grunde und weil sie, nur der eigenen Begierde folgend, Gottes Gebot übertrat, ihre Schuld als die schwerere. Für Adam könne man einen Milderungsgrund in der Liebe zu der von Gott ihm gegebenen

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 339 voluntas quippe hominis ea proprie dicitur quae ex infirmitate vel passibilitate carnis illata eam naturaliter quietare appetit*, quae (?) *nullis affligatur molestiis, sed ab omni penitus poena sit immunis sicut et primis parentibus ante peccatum concessum est, et in futura vita plenius nobis concedendum est. Ibid. pag. 182* pacem quidem — molestiis. Womit auch die Auseinandersetzung des *Dialog. pag. 56—59* ed. Rheinw. zu vergleichen.

Gehülfin finden, welche er nicht zu betrüben wünschte, doch bleibt es Sünde, dafs er ihr mehr folgte als Gott. In diesem Stücke folgt Abälard der herrschenden Ansicht, nicht so in dem Urteil über die Schwere der Sünde der ersten Eltern überhaupt. Augustin hatte dieselbe sehr hoch angeschlagen und bereits alle Hauptrichtungen der Sünde als in ihr hervortretend nachgewiesen, und ihm folgten die Meisten.[1]) Aber in einer dem Hiéronymus fälschlich beigelegten Schrift hatte Abälard eine mildere Ansicht vorgefunden, welche seiner eigenen Anschauung besser entsprach und welcher er deshalb den Vorzug giebt.[2]) Er hält diese Sünde für gering im Ver-

---

1) *August. Enchir. c. 45. Opus imperf. VI, 22 sq. De Civ. D. XIV, 11—13.* Vgl. *Ambrosiaster zu Röm. 5, 12. Hugo Vict. Summa de sacram. I, 7, 7.*

2) Abälard zitiert dieselbe *Sic et Non qu. 53:* Hieronymus ad virginem Deo consecratam, *Expos. Ep. Rom. p. 235:* Hier. ad filiam Mauritii, *ibid. p. 242* unter beiden Namen; sie findet sich unter dem Titel *Virginitatis laus* bei *Vallarsi XI, 2, 175 sqq.* Die betreffende Stelle lautet das. *p. 181: illi* (Adae) *magis parcendum fuerat, qui novellus erat adhuc et rudis et nullius ante peccantis et propter peccatum suum morientis retrahebatur exemplo. Tibi vero post tanta documenta, post legem, post prophetas, post evangelia, post apostolos si delinquere volueris quomodo indulgeri possit ignoro.* Die Abschwächung der Sünde Adams ist also nur eine relative und geschieht nicht zu dogmatischem, sondern zu paränetischem Zwecke. Wer augustinisch dachte, würde freilich auch in der Paränese dergleichen nicht gesagt haben. Abälard hat jene Stelle auch *Ethic. cap. 18 p. 625* vor Augen, wenn er sagt: *Semel Adam peccavit et comparatione nostrorum, sicut beatus meminit Hieronymus, levissimum ejus peccatum fuit. Non quemquam per violentiam oppressit, nec quidquam alicui abstulit; de fructu qui reparabilis erat, semel gustavit.* (Abälard redet nämlich hier gegen die, welche, während sie Buſse thun wollen, es doch unterlassen, mit Unrecht an sich gebrachtes Gut zurückzuerstatten.) *In qua quidem tam levi transgressione, in posteritatem quoque totam per poenam redundata, praemonstrare Dominus decrevit, quid de majoribus facturus sit culpis.*

gleich zu vielen anderen und glaubt, dafs Gott sie nur deswegen so schwer gestraft habe, um zu zeigen, welches Mifsfallen er an der Sünde habe, damit alle Nachkommen mit Scheu vor derselben erfüllt würden — also gleichsam um ein Exempel zu statuieren.[1])

Hier öffnet sich uns ein Blick in die Kluft, welche Abälards Lehre von der Sünde von der Augustins trennt. Für Augustin ist die erste Sünde das für die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes entscheidende Ereignis, welches alle Nachkommen mit Schuld belastet, die ganze Menschheit in eine massa perditionis verwandelt hat; deshalb kann er sie nicht grofs und schwer genug schildern. Wenn Abälards Tendenz im Gegensatz dazu vielmehr die zu sein scheint, sie als verhältnismäfsig gering hinzustellen und alle mildernden Umstände, die sich auffinden lassen, geltend zu machen, so steht das damit im Zusammenhang, dafs es seiner Anschauung widerstrebt, ihr eine so entscheidende Bedeutung beizulegen. Freilich hinderte ihn die kirchlich feststehende Lehre, seine eigne Ansicht zu voller Konsequenz zu entwickeln, auch er kann die Sünde der Erstgeschaffenen nicht blofs als erstes Beispiel menschlicher Sünde betrachten, sondern mufs ihr folgenschwere Wirkungen beilegen, aber die Richtung seiner Lehre geht doch dahin, dieselben so viel wie möglich einzuschränken. Nach seiner Anschauung ist auch der gegenwärtige Zustand der Menschen von dem Urstande nicht in dem Mafse verschieden, wie nach der Augustins, und

1) *Expos. Ep. Rom. p. 242 Voluit etiam statim ostendere in prima et fortasse modica primorum parentum transgressione, quam ita in posteris nihil adhuc merentibus vindicat, quantum omnem abhorret iniquitatem, et quantam poenam majoribus culpis et frequentibus reservet si hoc semel commissum in unius pomi reparabilis esu ita in posteris punire non differat.* Ibid. p. 235 *illius unum delictum nec magnum aliorum comparatione.*

deshalb läfst die Sünde der ersten Eltern viel eher einen Vergleich mit denen der Nachkommen zu, bei welchem sie dann in einem verhältnismäfsig milden Lichte angesehen werden kann. Sein Vorgänger in dieser Beurteilung war nicht Hieronymus, wohl aber Pelagius und Julianus von Eclanum.[1])

Die Folgen des Falles für die Erstgeschaffenen selbst waren zunächst, dafs sie durch ihren Ungehorsam gegen Gott in einen Zustand der Schuld gerieten, wie er mit jeder wissentlichen Übertretung der Gebote Gottes unmittelbar gesetzt ist. Sodann erging über sie das zuvor angedrohte Strafurteil Gottes, das den Tod über sie verhängte. Zugleich aber trat auch eine Verderbnis der Natur ein. Die ursprüngliche Harmonie des Leibes ist gestört, Begierden regen sich und werfen den Menschen hin und her zwischen den Gefühlen der Lust und Unlust. Indem er nun vor allem darauf bedacht ist, die ersteren zu befriedigen und den letzteren abzuhelfen, unterliegt er einer Menge von Versuchungen, die Gebote Gottes zu übertreten, d. h. in neue Sünden zu verfallen.[2]) Den Grund dieser Erscheinungen findet Abälard mit Augustin in der göttlichen Naturordnung; wie die Seele Gott den Gehorsam versagt hat, so zeigt sich nun auch die Natur ihr nicht mehr unterwürfig; der Zusammenhang ist also ein moralischer.[3]) Doch führt er dabei auch die Meinung an, der Baum der Erkenntnis sei der Weinstock gewesen und bemerkt, dafür spreche, dafs sogleich nach dem Falle die geschlechtliche Sinnlichkeit rege geworden sei, die durch den Wein gereizt werde.[4])

---

1) Siehe *August. Op. imperf. VI, 23* vgl. *G. F. Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. S. 169. 188.*

2) *Expos. Ep. Rom. pag. 339 sq.*

3) *Hexaem. pag. 662 sq.*

4) *Hexaem. pag. 674 sq.*

Was nun die Folgen der ersten Sünde für die Nachkommen betrifft, so stellten sie nach Augustin sich wesentlich in drei Punkten dar: es ist zunächst die Schuld, welche durch jene Sünde auf der ganzen Menschheit und allen ihren einzelnen Gliedern lastet, dann die sinnliche Begierde, mit der sie in Folge der Art ihrer Zeugung behaftet sind, und welche an sich sowohl Sünde wie Strafe ist, endlich die gänzliche Verderbnis des Willens, der unfähig ist, Gott zu lieben und etwas im wahren Sinne Gutes zu wollen und zu vollbringen. In allen diesen Stücken befindet sich Abälard mit Augustin in einem Gegensatz, der noch viel schärfer würde hervorgetreten sein, wenn er nicht begreiflicherweise eine Polemik gegen Augustin zu vermeiden gesucht hätte. Doch auch so ist er deutlich genug und bildet zugleich eine Scheidewand zwischen ihm und seinen Zeitgenossen, die, wenn sie sich freilich auch keineswegs immer in ächt augustinischen Anschauungen bewegen, doch den Boden des Augustinismus niemals zu verlassen beabsichtigen.

Auf die nähere Ausführung und Begründung der Lehre von der Erbsünde im engeren Sinne oder der Erbschuld ist von den mittelalterlichen Theologen grofse Mühe und viel Scharfsinn, zum guten Teile aber vergeblich, verwendet worden. Die Schwierigkeiten, welche die Sache an sich bot, vermehrte man durch willkürliche Annahmen, namentlich durch die kreatianische Vorstellung von der Entstehung der menschlichen Seele, nach welcher eine jede derselben als ein neues Geschöpf Gottes ohne organischen Zusammenhang mit den Seelen der Vorfahren angesehen wurde, und dadurch, dafs man mit Augustin die Verdammnis der ungetauften Kinder behauptete, wenn man dies auch soweit zu mildern suchte, dafs man ihre Strafe für die leichteste oder, wie es später gewöhnlich wurde, für blofse *poena damni*, d. h. im Verluste

der Seligkeit ohne irgend welche Schmerzempfindung *(poena sensus)* bestehend erklärte. Denn nun handelte es sich darum, nachzuweisen, wie so diese neugeschaffenen Seelen, welche ganz ohne Zuthun ihres Willens in menschliche Körper eintreten, eben damit mit einer Schuld behaftet werden können, welche die Verdammnis herbeiführt.

Anselm geht davon aus, dafs durch den Fall der Erstgeschaffenen Leib und Seele des Menschen der Verderbnis unterworfen worden seien, der Leib, sofern er an Sterblichkeit und sinnlichen Begierden den Leibern der Tiere gleich geworden, die Seele, weil sie in Folge der Verderbnis des Leibes und weil ihr die Gaben, mit denen sie früher ausgestattet war, fehlen, selbst der sinnlichen Begierde verfallen ist. Damit war der Mensch der Gerechtigkeit, die ihm anerschaffen war und die Gott von ihm fordert, verlustig geworden und für diesen Defekt ist er verpflichtet, Genugthuung zu leisten. Dasselbe soll nun nach Anselm auch von den Nachkommen Adams gelten. Zwar gesteht er zu, dafs die Seele des Einzelnen zunächst durch den Leib zur Sünde veranlafst werde und dafs sie bei der Schwäche, in der sie sich am Anfange ihres Daseins befinde und dem Mangel der Intelligenz diesem Einflusse sich nicht zu entziehen vermöge. Aber in diesem Unvermögen liege deshalb keine Entschuldigung, weil es eben die menschliche Natur sei, die dasselbe verschuldet habe.[1]) Der Grundgedanke ist also der, dafs nicht blofs der menschliche Leib (in generellem Sinne) durch die erste Sünde verderbt worden sei, sondern auch die geistige Natur des Menschen in ihrer Gesamtheit an jener ersten Sünde teilhabe. Danach könnte man meinen, dafs Anselm einer traducianischen

1) *Anselm. de conceptu virg. et originali peccato cap. 1. 2.* Vgl. Hasse, *Anselm II, 445 ff.*

Anschauung folge, welche den Gedanken eines Anteils der später entstehenden Seelen an der Sünde der ersten allenfalls begreiflich erscheinen läfst, allein das ist durchaus nicht der Fall, wie keinem Zweifel unterliegt. Der künstliche Ausdruck, dessen er sich einmal bedient (c. 10 p. 444) humana natura quae sic erat in Adam tota, ut nihil de illa extra illum esset, denkt nicht in der einfacheren und begreiflicheren Weise, wie es der Traducianismus ermöglicht, die Seelen aller Menschen in denen der ersten implicite enthalten, sondern deutet auf eine Vorstellung hin, die nur auf Grund des scholastischen Realismus möglich war, wiewohl sie sich auch aus diesem kaum rechtfertigen läfst. Was Anselm meint, wird deutlicher — soweit Widersinniges sich deutlich machen läfst — in der Auseinandersetzung des *Odo von Cambrai*, bei dem der angeführte Ausdruck sich ebenfalls findet.[1]) Odo sagt nämlich, die menschliche Seele sei zur Zeit des Sündenfalles in den Erstgeschaffenen, als den beiden einzigen Individuen der menschlichen Art, ihrer Substanz nach vollständig vorhanden gewesen; indem sie nun in diesen beiden sündig wurde, sei sie in dem ganzen Umfange ihrer Substanz sündig geworden, so dafs nun jede später erschaffene auch sündig sei. Diese Folgerung ist freilich schwer zu begreifen, da man nicht einsieht, welchen Einfluſs das, was mit der damals vorhandenen Substanz der menschlichen Seele geschah, auf die später hinzugeschaffene haben kann. Denn Odo will ja auch nicht sagen, dafs die *species* als solche gesündigt habe. Diese Ansicht weist er

1) Odo, Lehrer der Theologie und erster Abt von *St. Martin zu Tournai*, dann von *1105—1113* Bischof von *Cambrai (s. Gallia Christ. III, 15 sq.)*, strenger Realist, nach der *narratio restaurationis S. Martini Tornacensis cap. 82*, zeigt sich als solcher auch in der Schrift *de peccato originali libri 3*, M. 103, 1071; zu der oben besprochenen Frage vgl. *pag. 1079 sqq.*

ausdrücklich zurück, und er mufs sie zurückweisen, schon deshalb, weil er sonst die Sündlosigkeit der Seele Jesu, die ohnehin seiner Anschauung in Wirklichkeit unlösbare Schwierigkeiten bietet [1]), auch nicht einmal scheinbar hätte rechtfertigen können — und macht dadurch seine Argumentation um so schwerer verständlich.

Solchen Monstrositäten gegenüber hat die Ansicht *Hugos von Rouen* den Vorzug, einfach und verständlich zu sein. Die Sündigkeit, welche in der Seele entsteht, sagt Hugo, beruht auf der abnormen Beschaffenheit des Körpers, von dieser tragen die ersten Eltern die Schuld. Gott hatte es aber einmal so geordnet, dafs die Menschenseelen in Körper, welche von den ersten Menschen herstammten, eintreten sollten, und diese göttliche Anordnung konnte nicht um der Sünde Adams willen rückgängig gemacht werden. Wenn aber nun die Seele in dem abnormen Körper sündig wird und um ihrer Sünde willen wiederum notwendig gestraft wird, so trägt daran nicht Gott die Schuld, sondern Adam.[2]) Das ist einfach und

1) Es ist nämlich an sich klar, dafs, wenn einmal angenommen wird, dafs durch die That Adams *die Substanz der menschlichen Seele, welche nicht von ihm ihren Ursprung hat,* mit einer Schuld belastet ist, es dann auf *die Art der Deszendenz* gar nicht ankommt; man bedurfte also neuer Künsteleien und willkürlicher Aufstellungen, um die richtigen Konsequenzen der früher gemachten wieder aufzuheben.

2) Hugonis Rothomag. *dialog. libri. VII* (bei Martene Thesaur. anecd. V, 891 sqq.) *V, 13 pag. 961 sq.* Die Einwilligung der Seele in die Reizungen des Fleisches erfolgt nicht mit Notwendigkeit *pag. 962:* quam isto per animam caro vivit mox incentiva concupiscentiae quae in Adam corrupta contraxit, vivificanti se spiritui importuna suggerit. *Huic dum spiritus primo voluntarie consentit,* post consuetudinem impendit, consuetudine vero inolita necessitatem incurrit etc. Mit Recht sagt Jul. Müller, Lehre von der Sünde. 5. Aufl. II, 555 Anm., dafs mit einer solchen Theorie die Lehre von der Erbsünde (im strengen Sinne) aufgegeben werde. — Dagegen läfst *P. Lombardus* die Seele durch die Berührung mit dem von der Sünde infizierten Leibe mit

klar — nur ist dann freilich eine *Schuld* der Seele so lange nicht zu erkennen, als es nicht zu einem Einwilligen in sündliches Thun, zu welchem die Seele durch die Beschaffenheit des Leibes veranlafst wird, schon wirklich gekommen ist, dann aber ist es nicht mehr ererbte, sondern eigene Schuld. Hugo von St. Viktor aber zieht es vor, auf eine Erklärung überhaupt zu verzichten, bei der Thatsache der Schuldbarkeit der Erbsünde stehen zu bleiben und auf die verborgene Gerechtigkeit Gottes zu verweisen.[1])

Abälard befreit sich von der einen Schwierigkeit, welche Andern so viel zu schaffen gemacht hat, nämlich der Frage, wie die Sünde Adams eine Schuld der Nachkommen zur Folge haben konnte, indem er das Vorhandensein einer solchen ganz und gar in Abrede stellt. Sünde im strengen Sinne des Wortes, d. h. schuldbar, sei die Erbsünde nicht. Von Schuld kann erst dann die Rede sein, wenn die Seele, nachdem sie zu einer Kenntnis des Willens Gottes gelangt ist, von den Reizungen oder Schmerzgefühlen des Leibes veranlafst, einwilligt zu thun, was den Geboten Gottes zuwider ist. Somit ist, so lange der freie Wille nicht vorhanden ist, auch keine Schuld da. Der freie Wille aber hat die Möglichkeit des Erwägens zur Voraussetzung, deshalb kann, so lange die In-

---

Naturnotwendigkeit sündig werden *Sententt. II dist. 31 b* (concupiscentia) dicitur manere in carne, non quia in anima sit, sed quia *per corruptionem carnis in anima fit. ibid. c* (caro) *ex cuius contactu anima cum infunditur maculam trahit qua polluitur et fit rea.*

1) Hugo Victor. *Summa sententt. III, 12* (M. 176, 109) *Itaque dicendum putamus occultam esse Dei justitiam qua illius peccata anima tenetur rea, quod non est in potestate sua vitare, et quod ipsa propria voluntate non commisit.* Cf. *Summa de sacr. I, 7, 25* (M. 176, 293) *si tamen discussionem aliquam admittunt quae plenam solutionem habere non possunt.* Auch Robert Pullus *Sententt. II, 29* bescheidet sich hier in gleicher Weise.

telligenz sich in noch unentwickeltem Zustande befindet, von Schuld nicht die Rede sein. Wenn man die Kinder in diesem Zustande schon als sündig bezeichne, so sei das Wort in dem weiteren Sinne zu verstehen, in welchem Sünde auch das genannt werde, was eigentlich nur Folge der Sünde sei.[1])

Man könnte glauben, die Konsequenz dieser Ansicht würde sein, dafs nun diese mit keiner Schuld behafteten Wesen auch der Strafe, jedenfalls der Verdammnis, nicht verfallen können. Von dieser Annahme ist Abälard jedoch weit entfernt. Mit unzweideutiger Bestimmtheit spricht er aus, dafs sie von diesen Folgen der ersten Sünde getroffen werden. Das göttliche Strafurteil, das über die Sünde der ersten Menschen ergangen ist, erstreckt sich auf alle diejenigen ihrer Nachkommen, welche durch natürliche Zeugung von ihnen abstammen und deshalb in jener sündigen Naturbeschaffenheit geboren werden.[2]) Wie der gegenwärtige Zustand des Menschen eine Folge der ersten Sünde ist, so hat er wieder den Tod zur Folge, und nicht allein den leiblichen, sondern, sofern nicht die Erlösung da-

1) *Expos. Ep. Rom. p. 238 Cum itaque dicimus homines cum originali peccato procreari et nasci .... magis hoc ad poenam peccati, cui videlicet poenae obnoxii tenentur, quam ad culpam animi et contemptum Dei referendum videtur. Qui enim nondum libero uti arbitrio potest, nec ullum adhuc rationis exercitium habet quo suum* (so z. l. statt: quasi eum) *recognoscat auctorem vel obedientiae mereatur praeceptum* (viell.: per obedientiae moneatur pr.), *nulla est ei transgressio, nulla negligentia imputanda, nec ullum omnino meritum quo praemio vel poena dignus sit magis quam bestiis ipsis quando in aliquo vel nocere vel juvare videntur.*

2) *Expos. Ep. Rom. p. 243 est ergo originale peccatum cum quo nascimur ipsum damnationis debitum quo obligamur, cum obnoxii aeternae poenae efficimur propter culpam nostrae originis, id est primorum parentum* a quibus nostra incoepit origo. In illo enim, ut supra meminit apostolus, peccavimus *id est peccati ejus causa aeterna damnationi ita deputamur*, ut nisi divinorum sacramentorum nobis remedia subveniant, aeternaliter damnemur.

zwischen tritt, auch den ewigen. Jener Zustand, obwohl nicht mit eigener Schuld verbunden, macht doch unfähig zur Teilnahme am Reiche Gottes, das Mehr oder Weniger der eigenen Verschuldung bestimmt nur das Maſs der Strafe; der Unseligkeit überhaupt entgehen aber auch die nicht, bei denen von eigener Verschuldung nicht die Rede ist. Sehr deutlich spricht er sich darüber in dem Kommentar zum Römerbrief *p. 243* aus. Die Erbsünde sei das Verhängnis der Verdammnis, dem wir unterworfen sind wegen der Schuld unseres Ursprunges d. h. wegen der Schuld der ersten Eltern, von denen wir unsern Ursprung haben. Dabei bedient er sich wieder der beliebten Unterscheidung zwischen der *enuntiatio simplex* und *cum determinatione*. Es ist wahr, die Kinder haben *in Adam gesündigt*, aber daraus folgt nicht, daſs sie *gesündigt haben*, wie wenn man sage, ein Tyrann *lebe in seinen Söhnen*, man damit nicht behaupten wolle, *daſs er noch lebe*. Er versteht also das *peccare in Adam* (Röm. 5, 12 nach der Vulgata) als uneigentlichen Ausdruck; es heiſst so viel wie: Adam hat gesündigt, von dem wir abstammen, und auch wir sündigen, wie er gesündigt hat. Die Sünde der Nachkommen ist nur insofern eine Folge der Sünde Adams, als die Beschaffenheit der Natur, welche zur Sünde reizt, durch jene Sünde herbeigeführt worden ist. Wiederum ist auch die Strafe eine Folge der Sünde Adams, und zwar so, daſs sie von der persönlichen Sünde der Einzelnen unabhängig ist. Er behauptet also in der That, daſs die Menschen um der Schuld ihrer Voreltern willen verdammt werden, auch ohne daſs sie an dieser Schuld irgend einen Anteil haben.

Fragt man aber, mit welchem Rechte das geschehe, so erhält man als Antwort nur die Berufung auf den unerforschlichen, aber auf weisen Gründen beruhenden Ratschluſs Gottes. Die unbedingte göttliche Vorherbestimmung, welche nach den

höchsten Zwecken einem jeden Wesen sein Geschick zuweist, hat aber auch jene Seelen, welche ohne eigene Schuld den Folgen der Sünde Adams verfallen sind, von der Teilnahme an der Seligkeit ausgeschlossen. An der zuvor angeführten Stelle antwortet er auf die Einwendung: also werden die verdammt, die nicht gesündigt und die gestraft, die es nicht verdient haben, mit der Bemerkung, dies sei vielleicht ungerecht, wenn es sich um menschliches, nicht aber, wenn es sich um göttliches Thun handle. Sind doch auch bei der Strafe der Sündflut oder dem Untergange Sodoms die Kinder mit umgekommen. Oder warum liefs Gott zu, dafs Hiob und die Märtyrer gepeinigt wurden und übergab sogar den eingebornen Sohn dem Tode? Werden doch auch, wenn das Gebiet eines Tyrannen verwüstet wird, seine unschuldigen Unterthanen mitgetroffen. So können auch bei der Verdammnis der Kinder mancherlei Ursachen heilsamer göttlicher Anordnung vorhanden sein zum Nutzen für sie selbst und für andere, so dafs viel mehr Gnade als Grausamkeit stattfinde und diese gelindeste Strafe der Kinder mehr aus der göttlichen Gnade als der Gerechtigkeit hervorgehe. Mit diesen letzten Worten deutet er auf die Annahme hin, dafs Gott nur diejenigen Kinder vor Empfang der Taufe sterben lasse, von denen er voraussehe, dafs sie bei längerem Leben sich schwerer Sünden schuldig machen und dadurch viel härtere Strafe sich zuziehen würden, so dafs der frühe Tod derselben, der sie nur der mildesten Form der Verdammnis verfallen läfst, noch als Gnade anzusehen ist. Was Abälard aufser diesem letzten Gedanken zuvor anführte, ist sehr heterogener Natur und kommt nur in dem Gesichtspunkte überein, dafs oft auch Unschuldige um der Schuldigen willen leiden müssen. Der Opfertod des Sohnes Gottes hätte als That der höchsten Liebe und vollkommensten Freiheit hier gar nicht erwähnt werden

sollen. Die Berufung aber auf Beispiele aus menschlichen Verhältnissen ist in doppelter Hinsicht unzutreffend, zuerst weil solche Vorgänge, die jedermann als einen Beweis der Unvollkommenheit menschlicher Zustände ansieht, nicht füglich dazu gebraucht werden können, die vollkommenen Anordnungen Gottes zu erklären, sodann weil es sich hier immer nur um irdisches Mifsgeschick und zeitweiliges Elend handelt, das mit dem ewigen gar keinen Vergleich zuläfst. Wird mit diesen Beispielen also wenig erreicht, so scheint dagegen eine wirkliche Milderung darin zu liegen, dafs auf die künftige von Gott vorausgesehene Bosheit jener Kinder Bezug genommen wird, ein Gedanke, den wir schon von Gregor d. Gr. angeführt finden und den Abälard wahrscheinlich daher entnommen hat.[1]) Derselbe ist jedoch mit der Prädestinationslehre, wie wir sie sonst bei Abälard finden, nicht wohl in Einklang zu bringen, da hier die göttliche Bestimmung von der Voraussicht menschlichen Thuns abhängig gemacht wird. Es liefse sich nun wohl denken, dafs Abälard, um den furchtbaren Satz, dafs Wesen ohne eigne Schuld dem ewigen Verderben zugesprochen werden, erträglicher zu machen, zu einer Ausflucht gegriffen hätte, welche mit seinen sonstigen Ansichten nicht ganz im Einklange stand. Doch vielleicht sah er die Sache vielmehr in der folgenden Weise an: bei denjenigen, welche nicht erwählt sind, ist es unausbleiblich, dafs sie im Laufe ihres Lebens Sünden begehen, welche, weil nicht vergeben, ihre Strafe vermehren müssen. Für jeden solchen ist es also eine Gnade, wenn er möglichst früh, bevor er

1) Gregor. M. Moral. XXVII, 4, 7 *sed fortasse aliquis dicat quod hunc Deus acturum prave etiam post baptisma noverat et idcirco eum ad baptismatis gratiam* non perducat. Er bestreitet das, weil Gott sonst Sünden strafen würde, bevor sie begangen seien, und will einfach dabei stehen bleiben, dafs Gottes Gerichte unerforschlich seien.

noch Gelegenheit zu sündigen hatte, stirbt. Dann kommt jener Satz nur auf den bei der Prädestinationslehre und der Voraussetzung der Notwendigkeit der Taufe selbstverständlichen hinaus, Gott lasse nur solche Kinder ohne Taufe sterben, welche nicht zu den Erwählten gehören, und Abälard hat für denselben nur eine Form des Ausdruckes gewählt, in der eine Milderung und eine Antwort auf drängende und schwer abzuweisende Fragen zu liegen *schien* — in der That freilich nicht lag. Dies ist mir wahrscheinlicher, als die Annahme eines wirklichen Widerspruches mit der Prädestinationslehre.

Diese Lehre beherrscht doch wie keine andere die ganze theologische Anschauung Abälards. Auch in seinen Gedanken über die Folgen des Falles macht sie sich, wenn wir eine gelegentlich von ihm gegebene Andeutung würdigen, in noch viel höherem Maſse bemerklich, als es in der bei ihm *vorherrschenden* Lehrform der Fall ist. Zu der Stelle Röm. 5, 19 *sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi* bemerkt er (Expos. Ep. Rom. pag. 236): *peccatores constitui* heiſse so viel wie *aeternae morti tradi;* mit Recht aber werde gesagt: *Viele,* nicht: *Alle.* Denn es giebt ja solche, welche Befreiung von der Strafe der Erbsünde durch die Sacramente erlangen, dann aber um ihrer eigenen Thatsünden willen, nicht wegen der Sünde Adams, verdammt werden. Denn die Ansicht, daſs den Undankbaren auch die zuvor vergebene Sünde wieder angerechnet werde, streite mit dem Worte des Apostels, daſs Gottes Gnade und Berufung ihn nicht reue. Und nun fügt er hinzu: *possumus etiam fortasse ⟨dicere⟩ nullos salvandos ab Adam peccatores ..... constitui, i. e. aeternae morti deputari, sed solos sine sacramento damnatos.* Da, daſs die zum Heile Bestimmten um der Sünde Adams willen nicht wirklich verdammt werden, sich von selbst versteht, so kann der Sinn des *non deputari* nur

sein, daſs sie von dem Urteil der Verdammnis in Folge der Sünde Adams überhaupt nicht betroffen werden, d. h. daſs das göttliche Verdammungsurteil über sie nicht zuerst gefällt worden ist, um nachher wieder aufgehoben zu werden, sondern daſs es, da die Befreiung von den Folgen der Sünde Adams für sie bereits vorgesehen war, gar nicht gegen sie, sondern nur gegen die nicht Erwählten ergangen ist. Dann erschiene der Fall Adams um so mehr nicht als eine an sich das Geschick der Menschheit bestimmende Thatsache, sondern nur als Mittel der Vollziehung des göttlichen Ratschlusses, durch welches die Verworfenen dem Gerichte verfallen, während für die Erwählten dadurch nur *die Art* bedingt wird, in welcher sie zum Heile gelangen sollen, nämlich durch die Erlösung in Christo. Doch das ist ein von Abälard eben nur einmal angedeuteter Gedanke, sonst schlieſst auch er sich der Lehrform an, nach welcher durch Adams Sünde alle der Verdammnis verfallen sind, ein Teil aber von derselben errettet wird.

Ebenso wie in der Frage nach der *Schuld* der Erbsünde, und was mit derselben unmittelbar zusammenhängt, verläſst Abälard die Bahnen der augustinischen Lehre auch in seiner Beurteilung der Konkupiszenz und in seiner Ansicht von dem freien Willen des Menschen nach dem Falle. Nach Augustin ist die sinnliche Begierde an sich sündlich, sie ist zugleich Strafe und Sünde, deren Schuld in der Taufe erlassen wird. Dagegen macht Abälard geltend, Sünde im eigentlichen Sinne, *schuldbar*, ist die Begierde nicht, denn sie kommt nicht aus dem Willen, sondern ist ein unvermeidlicher Zustand.[1]) Die bedeutendste Differenz betrifft jedoch

1) *Ethica cap. 3 pag. 596: cum ipsa mala voluntas* (Neigung) *refrenata non extincta palmam resistentibus pariat et materiam pugnae et gloriae coronam conferat, non tam ipsa peccatum quam infirmitas quaedam jam necessaria dici debet.* Vgl. oben S. 321 f. Anm.

den Willen selbst. Nach Augustin ist durch den Sündenfall eine Verderbnis des Willens eingetreten, so dafs der Mensch fortan Gott nicht lieben, Gutes nicht wollen und thun kann. Bei Abälard ist von einer solchen gänzlichen Verderbnis, von einem Verluste der Freiheit zum Guten nicht die Rede. Für ihn mufste eine solche, durch fremde Schuld verursachte Bestimmung des Willens etwas Undenkbares sein. Wenn er gegen die Lehre Augustins nicht ausdrücklich polemisch auftritt, so ist das begreiflich; dafs er sich mit ihr wirklich im Widerspruche befindet, beweist namentlich seine Beurteilung des Heidentums. Er hält eine Hinwendung des Menschen zu Gott, Liebe zu Gott, ein sittliches Verhalten, das Gott gefällt und von Gott durch Verleihung weiterer Gnade anerkannt wird, für möglich, wenn auch alles dieses für sich zum Heile nicht ausreichend ist. Es ist unverkennbar, dafs er in dieser Hinsicht Pelagius viel näher steht als Augustin. Nur tritt bei Abälard dieser Lehre sein strenges Festhalten an der Prädestination in eigentümlicher Weise gegenüber und zeigt, dafs seine Anschauung sich eben nicht ohne Weiteres an dem Gegensatze von Augustinismus und Pelagianismus messen läfst. Seine theologische und seine anthropologische Anschauung ergeben in dieser Hinsicht nicht ganz gleiche Resultate; die erstere steht der Augustins zunächst, aus ihr folgt der Determinismus und die Prädestination, die letztere legt ein stärkeres Gewicht auf die Freiheit und die eigenen Kräfte des Menschen und nähert sich so dem Pelagianismus.

Nachdem wir Abälards Lehre von der Erbsünde kennen gelernt, knüpfen wir wieder an das, was im Anfang von dem Verhältnis des Willens zur Sünde gesagt war, an, um die Lehre von den Thatsünden anzuschliefsen. Der Grundsatz, dafs nur die Einwilligung in das, was man für unrecht hält, Sünde im eigentlichen Sinne sei, führt noch nach verschie-

denen Seiten Konsequenzen herbei, welche der Betrachtung bedürfen.

Zunächst ist der Begriff der Einwilligung noch genauer festzustellen. Nimmt man an, dafs Reizungen zur Sünde, die allein in der Natur des Menschen, wie sie gegenwärtig ist, ihren Grund haben, nicht schuldbar seien, so ist die Frage, worin besteht nun die wirkliche Sünde, welche der Mensch sich als Schuld anrechnen mufs? Abälard antwortet: in dem Entschlusse zu der sündigen That, d. i. eben dem *consensus*. Nun kann aber zwischen der ersten unwillkürlichen Reizung und dem Entschlusse zur That noch Vieles liegen, und wie ist das, was dazwischen liegt, zu beurteilen? Ist eine Schuld erst da vorhanden, wo es zu jenem Entschlusse gekommen ist? Abälards Äufserungen lassen sich nicht anders verstehen, als dafs dies wirklich seine Meinung ist. So giebt er Ethica cap. 2 pag. 599 von dem *consensus* folgende Erklärung: *tunc vero consentimus ei quod non licet cum nos ab ejus perpetratione nequaquam retrahimus, parati penitus, si daretur facultas, illud perficere.*[1]) Demnach genügt also das sich Zurückhalten von der That, wenn es, wie man im Sinne Abälards hinzufügen mufs, nicht blofs aus äufseren Gründen geschieht, um die Schuld auszuschliefsen. Dasselbe folgt daraus, dafs er auch die *delectatio*, die Lust in dem Gedanken an verbotenen Genufs für nicht schuldbar erklärt; auch hier unterscheidet er nicht zwischen der ersten Reizung und der Beschäftigung mit sündlichen Gedanken, aber der Begriff der delectatio führt vielmehr auf die letztere als auf die erstere, die, wenn ihr sofort Widerstand geleistet wird, kaum als Lust bezeichnet werden kann. Ebenso führt er *Ethica cap. 14*

1) Vergleiche *Probll. Hel. 24. sol. pag. 273 fin. postquam enim his agendis, quae scit sibi non licere, aliquis consentit, is consensus proprie peccatum dicitur.*

p. 619 sq. unter dem, was nicht *im eigentlichen Sinne* Sünde sei, auch die Gedankensünden an. Dagegen wüfste ich keine Stelle beizubringen, in welcher er bestimmt ausspräche, er verstehe unter *consensus* etwas anderes als jenen Entschlufs. Dann wird man freilich nicht leugnen können, dafs diese Lehre ihr höchst Bedenkliches hat. Lassen wir dahingestellt, wie die erste Reizung zu beurteilen ist, alles was über dieselbe hinausgeht, ist ohne Zweifel nicht ohne Schuld; zwischen dem ersten unwillkürlich auftauchenden bösen Gedanken oder Gefühl und dem Entschlusse zur That kann ein langer Weg liegen, aber jeder Schritt auf diesem Wege führt nicht blofs zur Sünde, sondern ist selbst schon Sünde. Wenn das verkannt wird, wird der Ernst des sittlichen Kampfes und Strebens gebrochen. Nun würde man freilich Abälard Unrecht thun, wenn man annehmen wollte, er hätte die Beschäftigung mit sündlichen Gedanken für erlaubt erklären wollen; ohne Zweifel hielt auch er es für eine sittliche Aufgabe, sie zu bekämpfen. Dennoch kann man ihn von dem Vorwurfe nicht befreien, dafs seine Lehre der Gesinnung, welche mit der unbedingten Verwerfung der Sünde auch in ihren feinsten Gestalten, mit der Notwendigkeit eines auf ihre vollständige Überwindung gerichteten Kampfes ganzen Ernst macht, keinen genügenden Ausdruck giebt. Die Lehre von dem *consensus* in der besprochenen Hinsicht liefse sich höchstens dann verteidigen, wenn unter *consensus* jedes Nichtwiderstreben, jede Nachgiebigkeit gegen sündliche Gedanken oder Gefühle verstanden würde. Aber dieser Begriff läfst sich bei Abälard nicht nachweisen.[1])

1) Vergleiche zum Gegensatz die Äufserung des Hugo von Rouen *Dialog. IV, 15 pag. 944:* cum vel tentatione daemonis aut concupiscentia carnis seu ambitione saeculi ad peccandum trahimur *quandoque per delectationem minime sequimur nec per consensum te-*

In günstigerem Lichte erscheint seine Lehre nach der Seite hin, dafs behauptet wird, der Wille zur That sei für die wahrhaft sittliche, insbesondere für die göttliche Beurteilung, der That selbst gleichwertig. Das was an der Handlung der sittlichen Beurteilung unterliegt, ist nach Abälard nur *die Intention* [1]), das was der Mensch will, indem er die Handlung vollzieht, der blofs äufsere Akt ist sittlich indifferent und geschieht je nach den Umständen mit Recht oder mit Unrecht. Einen Menschen zu tödten ist an sich weder etwas Gutes noch etwas Böses, es ist ganz verschieden zu beurteilen, je nachdem es absichtlich oder unabsichtlich, in Ausführung des Gesetzes oder eigenmächtig geschieht, und so in allen anderen Fällen. Abälard ist nicht der Erste, der diesen Satz überhaupt ausgesprochen hat, auch Anselm hat ihn in gewissem Sinne, obwohl er meint, dafs es doch Akte gebe, die niemals mit Recht geschehen könnten.[2]) In der That wird

---

nemur, nec pertinacia ligamur et tamen si mox ut senserimus, *non statim abjicimus contradicimus execramur*, sola tantum suggestione *peccasse convincimur*, qui iniquitatem sensimus, nec statim restitimus licet nec delectati fuerimus.

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 179* zu Röm. 2, 6. *Opus hoc loco pro affectu operis ponit, ab effectu videlicet ad causam vocabulo translato. Alioquin non ostenderetur aequum esse judicium Dei cum opera indifferentia sint in se, scilicet nec bona nec mala, sive remuneratione digna videantur nisi secundum radicem intentionis quae est arbor bonum vel malum proferens fructum etc.* Vgl. *ibid. pag. 170. 171. 336. Sermo 14 p. 468. Probll. Hel. 1. sol. p. 239. Prolog. in Sic et Non p. 12* und andere Stellen; überhaupt findet sich wohl kein anderer Gedanke bei Abälard so oft wiederholt wie dieser.

2) *Anselm de conceptu virg. cap. 4 pag. 98 quod quidem dixi nullam actionem per se injustam dici, sed propter injustam voluntatem, in illis planum est quae non injuste possunt fieri aliquando ut est, hominem occidere ..... in illis vero quae nunquam nisi injuste possunt esse, ut est perjurium, et quaedam alia quae nec sunt nominanda, non ita facile intelligitur.* Er hält den Satz aber doch auf-

wenig darauf ankommen, ob sich äufsere Akte nachweisen lassen, von denen man sagen kann, sie seien unter allen denkbaren Umständen Sünde, denn ist das der Fall, so besagt es doch eben nichts anderes, als dafs dieselben niemals mit richtiger sittlicher Haltung des Willens verbunden sein können. Im Grunde liegt jener Satz in dem Sinne, in dem z. B. Anselm ihn ausspricht, schon in dem Begriffe der Handlung selbst, welche nicht eine blofs mechanische Bewegung ist, sondern irgendwie einen geistigen Gehalt, eine Tendenz hat, und diese eben ist es, welche der sittlichen Beurteilung unterliegt. Jedoch eben deshalb ist mit dem so verstandenen Satze auch nicht viel gesagt. Bei Abälard aber gewinnt er eine viel weitergehende Bedeutung. Er versteht unter *intentio* nicht einfach die Absicht, dies oder das zu thun, z. B. einen Menschen zu tödten, im Unterschiede von der unbeabsichtigten, zufälligen Tödtung, sondern *die Absicht, recht* oder *unrecht zu thun.* In dieser Absicht, in dem Entschlusse, dies oder das zu thun, mit dem Bewufstsein, dafs es recht oder unrecht ist, liegt nach ihm der sittliche Wert der That.

Aus diesem Satze ergeben sich als nächste Folgerungen, dafs nicht erst auf der That, sondern schon auf dem Entschlusse zur That Schuld und Verdienst beruhe, dafs überhaupt moralisch der Entschlufs der That gleich gelte. Mit einer freilich schwerlich psychologisch zu rechtfertigenden Unbedingtheit hebt er aus allem, was von dem ersten Gedanken bis zur That, diese mit eingeschlossen, liegt, den Entschlufs als das heraus, was allein für die sittliche Beurteilung in Betracht komme. Wie er alles, was dem Entschlusse vorhergeht, noch für indifferent ansieht, so ruht auf

---

recht und sucht ihn damit zu erweisen, dafs, wenn die Handlung selbst die Sünde wäre, dann mit dem Aufhören der Handlung auch die Sünde aufhören würde, was doch nicht der Fall sei.

dem Entschlusse bereits die volle Verantwortlichkeit, die Schuld oder das Verdienst der That. Diese selbst bringt kein sittlich neues Moment hinzu. Man sage, der Entschluſs sei gut und die That sei gut, mithin seien beide zusammen besser als der Entschluſs allein. Es sei aber der Satz, daſs zwei Dinge, von denen jedes für sich gut sei, zusammen besser seien als das Einzelne, nicht zuzugeben, sonst würde, wie er in einem seltsamen Exkurse in die Christologie ausführt, folgen, daſs die göttliche und menschliche Natur zusammen besser seien, als eine jede für sich. Ebenso komme auf der anderen Seite durch die böse That keine neue Schuld zu dem bösen Entschlusse hinzu. Man wende zwar ein, es sei oft mit der That eine Lust verbunden, und diese sei sündlich, aber in Wahrheit sei nicht die Lust an sich sündlich, sondern nur die Übertretung des göttlichen Gebotes, diese liege aber eben schon in dem Willensentschluſs.[1]) Schwerlich wird man gerade in dieser Beziehung Abälard zustimmen dürfen, überhaupt würde der Satz: der Entschluſs gilt sittlich gleich der That, doch gewisser näherer Bestimmungen und Kautelen bedürfen; desungeachtet wird man nicht nur das Prinzip, daſs es eigentlich der Wille ist, der für die sittliche Beurteilung in Betracht kommt, billigen, sondern auch der Entschiedenheit, mit welcher Abälard dasselbe gegenüber der in seiner Zeit herrschenden Anschauung von der Verdienstlichkeit des äuſseren Werkes geltend macht, Anerkennung zollen müssen.[2])

Die zweite bedenklichere Folgerung, die Abälard daraus, daſs in der *intentio* der Wert der That liege, ableitet, ist der, daſs, wenn Jemand thut, was er für recht hält, der Irrtum,

1) *Ethica cap. 7—10 pag. 611—614.*

2) Vergleiche Gass, Geschichte der christlichen Ethik. Berlin 1881. I, 305. 309.

in welchem er sich über das, was recht und unrecht ist, befindet, die Schuld der unrechten Handlung ausschliefse.

Allerdings macht er hierbei zwei Restriktionen. Die eine ist, dafs eine Handlung als Sünde anzusehen sei, wenn Jemand zwar in dem Augenblicke der That sich nicht bewufst ist, dafs sie Sünde sei, aber ihm die Kenntnis davon überhaupt nicht fehlt, was sich darin äufsern wird, dafs er bei nachheriger Überlegung sie als solche erkennt.[1]) Die andere, dafs das, was aus irriger Meinung geschieht, wenn es objektiv dem Gesetze Gottes widerspricht, nicht wohl gethan, keine gute Handlung ist, wenn auch der Mensch es dafür ansah. Er will, wenn er sagt, dafs Gott die Handlungen nach der Absicht beurteile, und dafs nur die gute Absicht ein Verdienst begründe, als gute Absicht nicht schon die gelten lassen, welche sich auf etwas, das irriger Weise für gut gehalten wird, richtet, sondern nur die, welche das wirklich Gute, d. h. dem Willen Gottes Entsprechende trifft.[2]) Ein Verdienst also kann nach seiner Meinung der, welcher in der Meinung recht zu thun, Verkehrtes thut, nicht erwerben, ebensowenig aber trifft ihn eine Schuld. Deshalb behauptet er denn auch, dafs die, welche Christum tödteten oder welche die Heiligen verfolgen, indem sie meinen, sie thun Gott einen Dienst damit, entweder nicht sündigen (nach dem eigentlichen Begriff der Sünde), oder zwar sündigen (nach der weiteren Bedeutung des Wortes), aber doch viel schwerer sündigen würden, wenn sie, ihrem Gewissen zuwider, dieselben nicht verfolgten. Man wendete dagegen ein: wenn die, welche Christum oder den

1) *Sententt. cap. 33.* Es sei dies ein peccatum veniale. *Nec tamen dici potest quod contra conscientiam non sit, etsi enim tunc a memoria sejunctum sit, tamen dum ad memoriam reducimus ex conscientia non probamus.*

2) *Ethica, cap. 12 pag. 614 sq.*

Stephanus tödteten, damit keine Sünde begingen, weshalb war es nötig zu bitten, dafs ihnen ihre Sünde nicht zugerechnet werde? Abälard antwortet; wenn Jemand aus Unwissenheit Verkehrtes thut, so kann er, wenn er damit auch keine Schuld auf sich ladet, doch mit zeitlichen Strafen dafür heimgesucht werden. Dafs ihnen auch diese erlassen werden, ist die Absicht der Bitte, welche Christus für seine Verfolger that, und er hat sie besonders deshalb gethan, um uns ein Beispiel zu geben, wie wir Liebe gegen unsere Feinde üben sollen. Wenn Abälard hier, um seine Ansicht zu behaupten, zwar nicht den Worten, aber doch dem Sinne der heiligen Schrift Gewalt anthut, so nicht minder in der Auslegung, welche er der alttestamentlichen Erzählung 1. Kön. 13 giebt; jener Prophet, der aus dem Reiche Juda nach Samaria geschickt war, mit dem Befehle, dort weder zu essen noch zu trinken, sich aber durch das Vorgeben einer entgegengesetzten göttlichen Weisung, welche dem samaritanischen Propheten geworden sei, zur Übertretung dieses Gebotes verleiten liefs, hat damit nicht gesündigt, denn er glaubte, dafs Gott, wofür ja die heilige Schrift Beispiele giebt, durch eine spätere Anordnung die frühere zurückgenommen habe, und wollte sich also gerade vor einer Übertretung des Gebotes Gottes hüten. Zur Warnung für Andere ist er vom plötzlichen Tode ereilt worden, aber dieser war für ihn kein Schaden, da er ihn von den Leiden des irdischen Lebens befreit hat. Aber auch mit Hülfe solcher willkürlichen Auslegungen will es Abälard nicht gelingen, darzuthun, dafs Unwissenheitssünden nur mit zeitlichen Strafen heimgesucht werden. Denn, wie er weiter sagt, der Unglaube zieht den Verlust der Seligkeit nach sich, und doch ist derselbe nicht immer verschuldet. Dem Evangelium nicht glauben, Christum nicht kennen, die Sakramente der Kirche nicht empfangen, genügt zur Verdammnis, auch wenn

das nicht aus bösem Willen, sondern aus Unwissenheit geschieht. Cornelius hätte, obwohl er nach dem Naturgesetz Gott erkannte und liebte und seine Gebete und Almosen Gott angenehm waren, doch nicht selig werden können, wenn er vor der Verkündigung des Evangeliums, die Petrus ihm brachte, gestorben wäre. Tyrus und Sidon würden Buſse gethan haben, wenn bei ihnen die Zeichen geschehen wären, die in Chorazin und Bethsaida geschehen sind, aber ihnen ist die Gnade Gottes nicht so angeboten worden, wie jenen. Kann man das ihnen zur Schuld anrechnen? Nein, sondern man muſs hier vor dem unerforschlichen Ratschlusse Gottes stehen bleiben, der das Geschick der Menschen nach Gründen bestimmt, welche wir nicht ermessen können.[1])

Einige Vorwürfe, welche man der Ansicht Abälards gemacht hat[2]), erweisen sich, sobald man nur seine Ausführungen gehörig beachtet, als ungegründet. Es ist erstens nicht richtig, daſs damit jede Handhabung öffentlicher Ordnung, jede Rechtspflege unmöglich gemacht wird. Denn er unterscheidet auf das bestimmteste zwischen göttlichem und menschlichem, zwischen sittlichem und rechtlichem Urteil. Gott urteilt allein nach der Intention, die Menschen sind sehr oft genötigt, sich an das äuſsere Werk zu halten. Allerdings würde das menschliche Urteil, sofern es nur auf den Prinzipien der Sittlichkeit beruht, mit dem göttlichen zusammenfallen, aber das richterliche Urteil ist nicht von dieser Art und kann es nicht sein. Denn der Richter muſs sich an das Gesetz halten und für das Gesetz muſs wiederum die Rücksicht nicht auf den Einzelnen, sondern auf das Gemeinwohl maſsgebend sein. Deshalb muſs die unrechte That

1) *Ethica, cap. 13 pag. 615 sqq.*
2) Vergleiche Hayd, *Abälard S. 386.*

als solche gestraft werden zur Warnung für Andere, ohne dafs es immer möglich wäre auf das Mafs der subjektiven Verschuldung Rücksicht zu nehmen. Kann doch der Richter selbst in den Fall kommen, den ganz Unschuldigen, den er sogar selbst für unschuldig hält, strafen zu müssen, wenn z. B. falsche Zeugen auftreten, deren Zeugnis zu verwerfen er, wiewohl er es für falsch hält, doch keinen rechtlich gültigen Grund hat.[1]) Um so mehr wird er den, welcher wirklich etwas Gesetzwidriges gethan, wie im übrigen die Handlung moralisch zu beurteilen sein mag, ein Recht haben zu strafen.

Aber auch das ist nicht begründet, dafs durch Abälards Satz ein völliger Subjektivismus auf moralischem Gebiet eingeführt werde. Denn er sagt ja nicht: wer thut, was er für recht hält, der thut recht, sondern nur: der handelt nicht schuldbar. Er unterscheidet ausdrücklich die rechte oder unrechte That von dem schuldbaren oder nicht schuldbaren Handeln. Was recht oder unrecht ist, läfst sich also objektiv bestimmen, es ergiebt sich aus dem Gesetze Gottes, nur die Frage der Schuld entscheidet sich nach dem Gewissen des Menschen.

Der eigentliche Fehler in der Ansicht Abälards liegt in seiner einseitig intellektualistischen Betrachtungsweise. Er sieht das verkehrte sittliche Urteil wie einen wissenschaftlichen Irrtum, einen blofsen Mangel des Denkens an, ohne zu erwägen, wie sehr dabei Selbstverblendung, Leidenschaft u. s. w. im Spiele zu sein pflegt. Er verkennt, in wie hohem Mafse das Urteil des Menschen über das was recht und unrecht ist, unter dem Einflusse der Neigungen steht,

1) *Ethica cap. 5 pag. 608 sq.* Hayd nennt das ein mirabile inventum Abälards. Als ob nicht bis in die neuere Zeit Prozefsordnungen bestanden hätten, aus denen sich solche Folgen ergeben mufsten!

wie darum der Irrtum auf sittlichem Gebiete Folge eigener Verschuldung und deshalb samt den daraus sich ergebenden Handlungen schuldbar sein kann. Nur für die am meisten paradox scheinende Behauptung Abälards läfst sich noch am leichtesten etwas sagen, wenigstens wird man zugestehen dürfen, dafs z. B. der, welcher seiner irrigen Überzeugung gemäfs Christen verfolgt, sittlich höher steht als der, welcher bei derselben Überzeugung aus irgend welchen selbstsüchtigen Motiven sie verschont. Allgemein jedoch läfst sich die Frage, wer mehr sündige, der, welcher einem verkehrten sittlichen Urteil *folgt* oder der, welcher ihm *nicht folgt*, deshalb gar nicht beantworten, weil sich nicht bestimmen läfst, ob es im letzteren Falle irgend ein verwerfliches Motiv oder ob es vielmehr ein zu Grunde liegendes richtiges *sittliches Gefühl* ist, das davon zurückhält, zu thun, was die auf verkehrter Grundlage ruhende *Meinung* als Pflicht vorspiegelt. Endlich aber ist das Resultat der ganzen Auseinandersetzung Abälards darum ein in hohem Grade unbefriedigendes, weil er, nachdem er mit aller Konsequenz den Satz durchgeführt hat, dafs Unwissenheitssünden ohne Schuld seien, dann durch die Annahme, dafs solche Sünden dennoch sowohl zeitliche wie ewige Strafen zur Folge haben können, nicht nur jener Freisprechung allen Wert nimmt, sondern auch zu dem unerträglichen mit der Behauptung, dafs Gott alles Thun nach der intentio beurteile, in schroffsten Widerspruch tretenden Ergebnis kommt, dafs Gott Menschen auch ohne ihre Schuld verdamme.

So zeigt sich denn auch Abälards Lehre von der Sünde aus heterogenen Elementen zusammengesetzt. Das eine gehört seiner eigenen Denkweise an, nämlich, dafs nur der bewufste Wille eine Verantwortlichkeit einschliefse und somit eine Schuld begründen könne; das andere ist ihm durch die

kirchliche Lehre aufgenötigt, nämlich, daſs die Erbsünde den Menschen verdammlich mache. Die Vereinigung weiſs er dann nur in der Berufung auf die absolute Bestimmung und die höchsten Weltzwecke zu finden, denen eine Menge Einzelner geopfert werden. Die eigentlich richtige Konsequenz seiner Ansicht aber würde gewesen sein, daſs um der Erbsünde willen Niemand verdammt werde, sondern Allen in irgend einer Weise das Heil angeboten werde, und erst ihr Verhalten dieser Anerbietung gegenüber ihr Geschick bestimme. Aber hier stand die Autorität der Kirchenlehre zu sehr entgegen, als daſs er sich zu dieser Konsequenz hätte entschlieſsen können.

Mit der Lehre von der Sünde steht die Beurteilung des religiösen Zustandes der Menschheit im ganzen und der religiösen Entwickelung derselben im engsten Zusammenhange. Augustins Betrachtung der Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkte der beiden Reiche, Gottes und des Teufels, nimmt eine auch äuſserliche Scheidung dieser Reiche an und stellt das Gebiet der biblischen Offenbarung, also seit der Zeit der Patriarchen und besonders seit der Zeit der Gesetzgebung, das des israelitischen Volkstums, als das Reich Gottes dem Gebiete der auſserhalb stehenden Menschheit als dem Reiche des Teufels entgegen. Dort freilich war nicht bloſs Frömmigkeit und Heiligkeit, denn stets findet sich ja das Unkraut unter dem Weizen, aber es war doch die Möglichkeit des Heiles und wahrer Frömmigkeit gegeben, und jederzeit haben Viele durch Gottes Gnade ein gottgefälliges Leben geführt, hier aber ist nur Sünde und Verderben ohne Möglichkeit des Heiles, abgerechnet die wenigen Ausnahmen, in denen eine nähere Berührung mit der den Israeliten gegebenen Offenbarung stattgefunden hat. Das Gesetz, das Gott den Menschen in das Herz geschrieben, war freilich auch unter den Heiden da, aber dasselbe trägt nichts zum Heile des Men-

schen bei, eine Erkenntnis Gottes in seiner Einheit, ja selbst eine Kunde von dem ewigen Sohne Gottes findet sich auch bei heidnischen Philosophen, und Augustin wagt nicht zu behaupten, dafs sie ihnen nur von den Israeliten her zugekommen sei, aber auch diese Erkenntnis bleibt nutzlos, unfruchtbar. So mag man die Weisen unter den Heiden wohl um ihrer Wissenschaft, selbst um gewisser Tugenden des bürgerlichen Lebens willen bewundern, dem Verderben aber sind sie desungeachtet sämtlich verfallen. Die Kunde von der dereinstigen Menschwerdung des Sohnes Gottes, der Glaube an den künftigen Erlöser hat ihnen gänzlich gefehlt. Diese Ansicht Augustins ist das Mittelalter hindurch mit geringen Milderungen die herrschende geblieben.

Hier ist nun Abälards Anschauung eine gänzlich verschiedene. Höchst bedeutsam ist vor allem schon seine Ansicht von dem natürlichen Gesetz. Dafs ein solches, ein gewisses Bewufstsein von dem, was recht und unrecht sei, auch bei den sündigen Menschen sich noch finde, mufsten, wie Augustin, so auch die Späteren, nach Röm. 2, freilich annehmen. Aber man pflegte, wenn man von diesem Gesetz redete, von vorn herein nur an einen übergebliebenen Rest religiösen und sittlichen Bewufstseins zu denken, wobei die Tendenz noch die war, den Wert desselben in religiöser Hinsicht möglichst gering anzuschlagen. Abälard dagegen versteht unter dem natürlichen Gesetze nicht einen blofsen Rest, sondern die ganze Mitgabe, welche dem Menschen ursprünglich bei seiner Erschaffung geworden ist. Als den Inhalt desselben betrachtet er das Gebot nicht blofs der Gerechtigkeit, sondern der Liebe, und nicht blofs gegen den Nächsten, sondern vor allem gegen Gott.[1]) So angesehen ist denn das

1) Wenn er *Expos. Ep. Rom. pag. 326* sagt: ad hanc autem proximi dilectionem illa duo naturalis legis praecepta pertinent: quod

natürliche Gesetz das höchste Prinzip religiöser Sittlichkeit, über welches hinaus kein anderes denkbar ist, und demselben kann nicht durch äufsere Handlungen, welcher Art sie auch immer sein möchten, sondern nur durch die Gesinnung genug geschehen. Die volle Beobachtung des natürlichen Gesetzes würde also mit der vollkommenen Erfüllung des Willens Gottes identisch sein.

Nun ist es Abälards Meinung freilich nicht, dafs eine solche sich irgendwo thatsächlich finde. Ist jenes Gesetz auch der menschlichen Natur in ihrem Grunde eingepflanzt, so ist damit doch nicht gesagt, dafs es allen Menschen zum Bewufstsein komme, noch weniger, dafs sie ihm nachleben. Aber die Möglichkeit, dafs es, mehr oder weniger klar, dem Menschen bewufst werde, ist doch vorhanden, und ebenso auch die Möglichkeit, es in gewissem Mafse zur Richtschnur des Handelns zu machen. Mit der Erbsünde ist ja nach Abälard nicht eine unbedingte Abkehr des Willens von Gott als der natürliche Zustand des Menschen gesetzt. Nur ungemein erschwert ist es ihm durch die Störung der ursprünglichen Harmonie seines Wesens (s. oben S. 328), in das rechte Verhältnis zu Gott zu treten und die Wahrscheinlichkeit eines völligen Abirrens, einer gänzlichen Abwendung von Gott ist damit gegeben. Möglich aber bleibt es doch, dafs der Mensch

---

tibi non vis fieri alteri non feceris, et: quod vultis ut vobis faciant homines et vos eadem facite illis, — scheint das noch der gewöhnlichen Ansicht von der lex nat. zu entsprechen, aber *ibid. pag. 183* lesen wir: *verba autem legis naturalis sunt quae Dei et proximi caritatem commendant;* ebenso *Probll. Hel. 15. sol. p. 265;* in der That aber geht aus dem Zusammenhang, in welchem die zuerst angeführte Stelle sich findet, deutlich hervor, dafs er auch dort die Liebe zu Gott als die Voraussetzung der rechten Nächstenliebe angesehen wissen will, mithin auch die erstere als in dem natürlichen Gesetze enthalten betrachtet.

sich wieder zu Gott hinwende, und ebenso ist es überall möglich, daſs Gott durch besondere Offenbarung sich ihm innerlich nahe, ihn erleuchte.

Demnach gestaltet sich denn die Beurteilung, welche Abälard der vorchristlichen Heidenwelt zuteil werden läſst, ganz verschieden, je nachdem es sich um die Regel oder um die Ausnahme handelt. Die Masse der Heiden befindet sich in einem Zustande der Gottentfremdung und Gottlosigkeit, den Abälard mit den dunkelsten Farben schildert. Sie werden als *die Welt* bezeichnet, weil sie ohne Gesetz dahinlebend eher den stofflichen Dingen, denen Sinn und Verstand fehlen, als vernunftbegabten Wesen ähneln. Ihre Fürsten sind den reiſsenden Bären zu vergleichen, die aus unbebauter Wildnis hervorbrechend Verheerung anrichten, denn sie gehen aus dem Volke hervor, das ohne Zucht des Gesetzes dahinlebt. Frei lassen sie ihren Begierden die Zügel schieſsen, während die Juden doch durch das ihnen gegebene positive Gesetz im Zaum gehalten werden.[1])

Aus dieser wüsten Masse hebt sich aber in scharfem Kontrast eine Minderzahl heraus, deren religiöser und sittlicher Zustand ein ganz entgegengesetztes Urteil verdient, wobei wir nur im Auge behalten müssen, daſs diese Verschiedenheit nicht bloſs in einem Unterschiede der Personen ihrem eigenen Sein nach ihren Grund hat, sondern auf dem Mitwirken göttlicher Leitung und Offenbarung beruht; ohne dieses Moment würde der Gegensatz zwischen der Mehrzahl und der Minderzahl in viel geringerem Maſse motiviert erscheinen. Bei dem Lobe dieser ausgezeichneten Erscheinungen verweilt Abälard mit entschiedener Vorliebe und, was für die richtige Würdigung der bezüglichen Äuſserungen wohl

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 165. 175. 227. 306. Sermo 11, pag. 432.*

im Auge zu behalten ist, mit der Absicht, sie seinen Zeitgenossen als beschämendes Beispiel vorzuhalten. Denn er rühmt an ihnen die Tugenden des Lebens in gleichem Maſse wie die Reinheit ihrer Gotteserkenntnis.

In letzterer Hinsicht kommen vor allem die Philosophen in Betracht. Abälard ist geneigt, die Erkenntnis von der Einheit Gottes, welche sich ja aus der Vernunft auf Grund der Betrachtung der Natur schöpfen lasse, ihnen insgesamt zuzusprechen, während er die Erkenntnis auch der Dreieinigkeit ihnen nicht so allgemein, aber doch einem Teile derselben, namentlich den Platonikern, beilegt.[1]) Nicht immer jedoch war ein gottgefälliges Leben die Folge der richtigen Erkenntnis. Manche haben, trotz besserer Einsicht, sich den Lastern ergeben, viele ihre reinere Erkenntnis verborgen und am Götzendienste teilgenommen, die meisten jene Erkenntnis nicht mit Dank als eine Gabe Gottes erkannt, sondern sich selbst zugeschrieben. Aber es hat doch auch an solchen nicht gefehlt, welche in Aufrichtigkeit des Herzens Gott dankten, ihm nach dem natürlichen Gesetz dienten und ohne Rücksicht auf Lohn die Tugend übten. Schon die genaue und eingehende Art, in der sie von dieser gehandelt haben, läſst schlieſsen, daſs sie ihrer Erfahrung nicht fremd war.[2])

1) *Introd. pag. 28* testimonia philosophorum .... quos ad unius Dei intelligentiam cum ipsa philosophiae ratio perduxit etc. *pag. 29* Philosophos autem unum tantummodo Deum cognoscere unus ex ipsis Tullius .... perhibet etc.

2) *Theol. Chr. p. 409* qui nequaquam, ut arbitror, tam diligenter virtutes describerent dum moralia tradunt instituta, nisi eas in seipsis certis cognoscerent experimentis. Das hat seine, jedoch genauer zu bestimmende und zu begrenzende Wahrheit, auch Abälard schlieſst doch nicht unbedingt von der Richtigkeit der Lehre auf die Reinheit des Lebens der alten Philosophen; er sagt *Introd. p. 30,* man möge sich nicht wundern, daſs er Zeugnisse aus den Philosophen beibringe, licet eorum plurimi ab ipso quoque apostolo graviter arguantur eo

Wie sehr Abälard für die alten Philosophen voreingenommen ist, zeigt z. B. die Deutung, welche er in dem Dialog dem epikureischen Grundsatze, dafs der höchste Lebenszweck der Genufs sei, zu geben weifs. Nimmermehr dürfe man dabei an irdische Ergötzungen denken — wie würde sonst Seneca, der erhabene Sittenlehrer und Mann von gröfster Enthaltsamkeit sich so oft auf Epikur als seinen Lehrer berufen? Vielmehr sei nichts anderes als die innere Ruhe eines guten Gewissens gemeint. Von Pythagoras, der ganz im Einklang mit dem Worte „lasset euch nicht Meister nennen" nicht einmal den Namen eines Weisen führen wollte, von Sokrates, der um des Zeugnisses der Wahrheit willen wie ein Märtyrer gestorben ist, redet er mit hoher Verehrung; über alle anderen aber erhebt er Plato, dessen Kindheit schon durch ein wunderbares göttliches Vorzeichen verherrlicht worden ist. Bei ihm findet sich nicht blofs die Einheit Gottes, sondern

---

quod juxta illud quod ipsemet ait: scientia inflat, ex ipsa divinae notitiae praerogativa superbiendo reprobi facti sunt; non enim eos in exemplo vivendi hoc loco assumimus sed docendi sive credendi, sicut et Salomonem frequenter. Dagegen *Reuter S. 191:* „die Annahme der Harmonie zwischen beiden (Lehre und Leben der Philosophen) scheint dem in diesem Punkte sehr wenig skrupulösen Kritiker ein selbstverständliches Axiom." Vgl. ferner *Expos. Ep. Rom. p. 176 sq.* (zu Röm. 1, 32). Der Apostel rede allgemein von der Gottlosigkeit der Heiden und doch habe es auch Fromme unter ihnen, besonders unter den Philosophen, gegeben, *sed quia fortassis inter philosophos pauci tales exstiterunt* quasi generaliter sine aliqua exceptione hoc de eis supra dictum est. Günstiger für die Philosophen lautet die Stelle *Introd. p. 32* quod itaque ait apostolus quosdam philosophorum et gentilium sapientium hoc quod de Deo vel caeteris intelligebant, sibi potius quam Deo asscripsisse, atque hinc excaecari meruisse, *paucis potius quam multis imputandum videtur.* Über das numerische Verhältnis hat er also keine feste Ansicht, immer aber unterscheidet er auch unter den Philosophen solche, welche ihrer Lehre entsprechend gelebt haben und solche, bei denen das nicht der Fall war.

auch die Dreiheit der göttlichen Personen aufs deutlichste ausgesprochen, denn unter dem *Nus* ist nichts anderes als der Sohn Gottes oder die göttliche Weisheit, unter der Weltseele aber der heilige Geist zu verstehen. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die ewige Vergeltung, um deren willen man die Welt verachten und allem Irdischen entsagen müsse, fehlt bei ihm ebenso wenig wie die Erkenntnis, daſs man in der Freiheit der Liebe, nicht nach der knechtischen Weise der Juden aus Furcht vor Strafe oder aus Begierde nach irdischer Belohnung, Gott dienen müsse. Daher sind denn auch Plato und die Platoniker von den Vätern als *die* Philosophen erkannt worden, welche dem christlichen Glauben am nächsten stehen.

Wenn Abälard da, wo er Beispiele der Frömmigkeit aus der Heidenwelt nennt, vor allem an die Philosophen denkt, so hat das seinen Grund darin, daſs sich bei ihnen auch in der Lehre eine reinere Gotteserkenntnis nachweisen lieſs, aber er meint nicht, daſs nur unter ihnen sich solche edlere Erscheinungen fänden. Auch Könige und Regenten, einfache Leute und Frauen geben Beispiele davon, wie er deren besonders aus der griechischen und römischen Geschichte anführt. Überhaupt sind es diese Völker, welche er als auch in religiöser Hinsicht vor der übrigen heidnischen Welt ausgezeichnet ansieht [1]), doch rühmt er gelegentlich auch die indischen Weisen vor allen andern.[2])

---

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 182* zu Röm. 2, 10: *Judaei et Graeci primum . . . . comparatione scil. aliorum hominum quasi brutorum.* Mit den Griechen werden aber auch bei Abälard die Römer, welche sich griechische Bildung angeeignet, immer zusammengedacht.

2) *Introd. pag. 59 (Theol. chr. p. 399)* Quantae autem religionis seu abstinentiae populus Brachmanorum fuerit, ut illis Deus supra universas nationes fidei sacrae intelligentiam inspirare deberet, epistolae

Wenn man das Lob jener edleren Repräsentanten der Heidenwelt in manchen Schriften Abälards liest, so kann man hier und da sich allerdings veranlafst sehen, die Frage aufzuwerfen: wenn diese Männer das waren, als was Abälard sie schildert, was fehlte ihnen noch; bedurfte es dann überhaupt noch eines Erlösers, einer Menschwerdung des Sohnes Gottes, da sie fast schon im Besitze alles dessen zu sein scheinen, was nach kirchlicher Lehre erst durch Christum der Menschheit erworben worden ist? Einiges wird hier nun immerhin auf Rechnung der rhetorischen Übertreibung zu setzen sein, zu welcher Abälard sich durch die Absicht, den schlechten Christen seiner Zeit ein beschämendes Musterbild vorzuhalten, verleiten läfst [1]), doch werden wir hierauf nicht das Hauptgewicht legen können. Dagegen ist *der* Punkt von der wesentlichsten Bedeutung, dafs nach seiner Meinung ja auch jene Männer der vorchristlichen Zeiten in ihrem Glauben und Leben nicht ohne Beziehung auf Christum zu denken sind. Denn ebenso bestimmt wie er behauptet, dafs die Frommen unter den vorchristlichen Heiden von der Seligkeit nicht ausgeschlossen seien, führt er die Möglichkeit des Heiles für sie doch immer darauf zurück, dafs es ihnen an einer Kunde von Christo (durch die sibyllinischen Weissagungen u. s. w.) nicht gefehlt hat.[2]) Der Glaube an Christum

ipsae Dindimi ad Alexandrum continent. — Mit den Superlativen darf man es bei Abälard nirgends zu genau nehmen.

1) Man vergleiche zu dieser Art der Übertreibung in einem augenblicklich vorliegenden Interesse z. B. *Sermo 27 in die s. Marcellini papae*, wo diesem Heiligen schier der Vorzug vor Petrus gegeben wird.

2) *Sermo 3 pag. 371. Epist. 7 p. 246 sq. Theol. Chr. p. 406* Quis etiam asserat, nullis eorum (der Philosophen) fidem incarnationis revelatam esse, sicut et Sibyllae, licet in eorum scriptis non videatur expressa. Dafs in ihren Schriften davon nichts zu finden, erklärt er

und die Liebe Gottes in Christo war also auch bei ihnen schon wirksam. Man wird demnach also nicht behaupten dürfen, dafs sie die Höhe sittlich frommen Lebens, welche er bei ihnen findet, abgesehen von Christo hätten erreichen können.

Die aufserordentliche Vorliebe, welche Abälard für das Heidentum in seinen edleren Erscheinungen zeigt, läfst vermuten, dafs das Judentum an ihm keinen besonders günstigen Beurteiler finden werde, und in der That bilden seine Äufserungen über das letztere vielfach einen Kontrast zu denen über das erstere, wenngleich er einen Vorzug des Judentums nicht in jeder Hinsicht in Abrede stellt.

Er erkennt an, dafs die Juden von Gott erwählt, aus der Heidenwelt ausgesondert seien; er erkennt es als einen Vorzug an, dafs sie das Gesetz empfangen haben und sich sowohl des Glaubens an den einen Gott wie auch gewisser Lebensordnungen erfreuen, welche der Zügellosigkeit und dem Laster, wie sie in der Heidenwelt herrschten, eine Schranke entgegenstellten.[1]) Ungeachtet dieser Anerkennung ist aber doch der Standpunkt, den er dem israelitischen Volke in der Zeit des alten Testamentes beilegt, ein in sittlich religiöser Beziehung sehr niedriger. Das tritt schon in seiner Ansicht von dem mosaischen Gesetze klar hervor.

Das Gesetz zerfällt seinem Inhalte nach in zwei verschiedene Arten von Vorschriften, solche, welche das sittliche

---

daraus, dafs man wegen der möglichen Mifsdeutung bei dem in den Polytheismus versunkenen Volke diese Lehre geheim gehalten habe, und beruft sich dafür auf die angebliche Unterdrückung messianischer Weissagungen in der Septuaginta. Vgl. oben S. 133.

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 192* multum videlicet amplius utilitatis — retinere potest. *ibid. p. 227 stellis Judaei comparantur per fidem ex lege jam illuminati et a fluxu mundanarum concupiscentiarum per legem coerciti et quasi coelestes in spe sua facti.*

Leben betreffen, *moralia praecepta*, und solche, welche äufserliche, an sich sittlich indifferente Gebräuche, denen aber eine vorbildliche Bedeutung zukommt, *figuralia*, *figurativa*, *corporalia praecepta*, festsetzen. Das mosaische Moralgesetz kommt seinem wesentlichen Inhalte nach mit dem Naturgesetz überein, sofern es wie dieses Liebe zu Gott und dem Nächsten fordert, aber es steht doch nach Art und Umfang dieser Forderung in mehrfacher Hinsicht hinter dem Naturgesetz zurück. Denn erstens ist das Gebot der Nächstenliebe beschränkt auf den Volksgenossen, nur dessen Güter zu begehren wird verboten, die Feindesliebe wird von dem Gesetze nicht gefordert.[1]) Damit ist zugleich gesagt, dafs die Begierde nicht als solche verboten wird, ja indem die Dinge, welche Gegenstand der Begierde zu sein pflegen, als Belohnung für die Erfüllung des Gesetzes verheifsen werden, konnten die fleischlich Gesinnten unter den Israeliten dadurch leicht dazu verleitet werden, zu meinen, auch die heftigste Begierde nach jenen Dingen sei keine Sünde, sofern man damit nur nicht in die Rechte des Volksgenossen eingreife.[2]) Das Gesetz bleibt aber auch insofern hinter der Forderung wahrer Sittlichkeit zurück, als seine Vorschriften sich ganz überwiegend auf das äufsere Werk richten, nicht auf die Gesinnung, in der doch die Sittlichkeit ihre eigentliche Wurzel hat.[3]) Es sucht ferner

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 258* nec tamen ideo praeceptum — per Christum extensa est. *Probll. Hel. 15. sol. pag. 265 lex quippe Moysi nequaquam inimicum diligi praecipit sed amicum.*

2) *Expos. Ep. Rom. pag. 261 sq.*

3) *Expos. Ep. Rom. pag. 169 fin. opera magis quam intentionem corrigens. Probll. Hel. 15. sol. pag. 265* (lex Moysi) *nec peccatum in mente consummari docet,* sed opera magis quam intentionem corrigit. *Theol. Chr. pag. 414* cum lex magis figuralibus quam moralibus nitatur mandatis et exteriori potius justitia quam interiori abundet. — Damit steht die einmal sich findende höhere Würdigung des Gesetzes freilich in einem kaum zu lösenden Widerspruche; zu Röm. 5, 13 nämlich

die Beobachtung seiner Vorschriften zu bewirken, indem es für dieselbe äufsere Belohnungen in Aussicht stellt und ebenso die Übertretung mit äufseren Strafen bedroht. Das ist aber ein Knechtszustand, in welchem der Mensch das Gute um der Belohnung willen thut, die er zu erwarten hat, oder aus Furcht vor Strafe das Böse unterläfst. In einem solchen Knechtszustande der Furcht kann denn auch die rechte Liebe zu Gott nicht vorhanden sein. Die Moral des mosaischen Gesetzes bringt es somit nur zu einem Anfang und bleibt weit hinter der Vollkommenheit zurück. Abälard hat dabei eine sehr übertriebene Vorstellung von den Lasten, welche das mosaische Gesetz dem Menschen auferlege, namentlich von der vermeintlichen Härte des mosaischen Strafrechtes, so dafs er gerade hierin das schwere Joch und den Fluch des Gesetzes zu finden geneigt ist.[1])

---

sagt er *pag. 234* potest etiam sic dici peccatum ante legem non imputari ab hominibus i. e. a nullis vel paucis cognosci quid esset peccatum antequam scilicet concupiscentiam lex tanquam peccatum interdiceret *et doceret in corde potius quam in opere peccatum consistere.*

1) *Dialog. pag. 651* quis denique legalium poenarum austeritatem — legi contrarius existat. *Expos. Ep. Rom. pag. 225* zu Röm. 4, 15: probat per legem id est opera illa legis exteriora quae lex praecipit, non acquiri haereditatem, imo magis reos constitui homines per legem ut haereditatem amittant. Multa quippe sunt opera legis ita gravia, ut eos a quibus vel in quibus fiunt adeo affligant, ut vix eis aut nunquam praecepta eorum placeant nec voluntarie possint impleri, sicut est dentem pro dente et oculum pro oculo tollere, et nonnullis mortem inferre. Quis enim in his quos diligit haec libenter exerceat aut in se ea libenter excipiat. Unde Petrus in actibus apostol. etc. (15, 10). — So erklärt er auch in seltsamer Weise *ibid. pag. 256* Röm. 6, 14: *peccatum i. e. lex peccati .... „vobis“ ad Christum jam conversis, „non dominabitur“, i. e. non opprimet atque affliget illis intolerabilium poenarum vindictis. Unde causam annectit, dicens „non enim sub“ i. e. non estis jam sub legalibus institutionibus obnoxii, tanquam illo legis jugo gravissimo pressi, dentem pro dente, oculum pro oculo etc. sed sub gratia scil. evangelii.*

Die ceremoniellen Vorschriften haben zumteil äufsere Zwecke, namentlich den, eine Scheidewand zwischen Israel und den übrigen Völkern aufzurichten und damit das Aufgehen dieses Volkes in dem Heidentum zu verhindern. So sollte die Beschneidung das *connubium* zwischen Heiden und Juden aufheben, und dieselbe Bestimmung hatten die Speisegesetze hinsichtlich der Tischgemeinschaft. Aus jenem Grunde erklärt es sich auch, weshalb während des Wüstenzuges die Beschneidung nicht geübt wurde, weil nämlich in jener Zeit eine Gefahr der Vermischung mit Heiden nicht vorhanden war. Die wichtigste Bedeutung aller Ceremonialvorschriften aber liegt darin, dafs sie Vorbilder sind, die auf Christum oder doch auf die Zeit des Neuen Testamentes als die Zeit der Erfüllung hinwiesen. Zwar waren alle jene Vorschriften in der Zeit des Alten Testamentes auch ihrem Wortlaute nach verbindlich und ihre Übertretung mit Strafe bedroht [1]), aber doch konnte ihre äufsere Erfüllung nichts helfen, keine Gerechtigkeit erwerben; nur diejenigen erfuhren eine heilsame Wirkung derselben, welche durch den äufseren Wortlaut hindurch zu ihrem wahren Sinne hindurchdrangen, ihre vorbildliche Bedeutung erkannten und so auch aus ihnen den künftigen Erlöser kennen lernten. Deren aber war nur eine geringe Zahl, die meisten hielten sich an die ceremoniellen Vorschriften lediglich als an äufsere Gebote und glaubten durch die Beobachtung derselben irrigerweise die Gerechtigkeit zu erlangen.[2])

1) *Probll. Hel. 9. sol. pag. 252.*

2) *Expos. Ep. Rom. p. 340* non enim illi — saginantur. *ibid. p. 306 semper autem in populo Judaeorum fuit aliqua massa fidelium incarnationem Dei et passionem in suam redemptionem expectantium. ibid. p. 296* (populus Judaeorum) *legis litteram occidentem sequens in exterioribus et carnalibus observantiis spirituali et mystica intelligentia quae ex fide Christi aedificat, non est justificatus.*

Wenn Abälard somit mehr darauf bedacht zu sein scheint, den Wert des mosaischen Gesetzes herabzudrücken, als ihn zu erheben, so hält er nichtsdestoweniger fest, dafs dasselbe von Gott gegeben sei. Die Unvollkommenheit dieses Gesetzes hat ihren Grund in den Verhältnissen. Dem rohen, sinnlichen, ganz auf irdisches Wohlsein bedachten Volke konnte nicht sogleich ein rein geistiges und vollkommenes Sittengesetz gegeben werden, das Volk von harten Nacken mufste zuerst durch Belohnungen gereizt, durch Strafen geschreckt werden, um sich zunächst der groben äufseren Sünden zu enthalten und den Anfang zu einem sittlich geordneten Leben zu machen.[1])

Warum nun aber dieses Volk durch ein positives, wenn auch, den Verhältnissen entsprechend, noch unvollkommenes Gesetz ausgezeichnet worden ist, welchem höheren Zwecke diese Bevorzugung diente, das bleibt bei Abälards Anschauung freilich eine unbeantwortete Frage. Für die besondere heilsgeschichtliche Bedeutung des Volkes Israel und der demselben gewordenen Offenbarung fehlt ihm das Verständnis. Wenn er von dem christlichen Standpunkte aus auf die vorchristliche Welt zurückblickt, so teilt sich ihm dieselbe in drei Klassen. Die erste bilden die Frommen und durch göttliche Offenbarung Erleuchteten unter Juden und Heiden, wobei er eher noch den letzteren als den ersteren einen Vorzug zu

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 264 sq.* Fuit autem magnae dispensatio providentiae *rudi adhuc penitus et indisciplinato populo ac durae cervicis semper atque rebelli inchoationis aliqua non perfectionis dare mandata,* ut saltem in aliquo addisceret obedire, qui nullam adhuc aut pene nullam expertus fuerat obedientiam; und kurz vorher auf die Frage, weshalb Gott das Gesetz gegeben habe, wenn es doch nicht im Stande war, zur Seligkeit zu führen: *respondemus legem in hoc esse datam ad vitam, ut etiam populo Dei vitae aeternae meritum initiaret, non perficeret.* Vgl. *Probll. Hel. 14. sol. pag. 261. Hexaem. p. 772.*

geben geneigt ist, die zweite die Menge des jüdischen Volkes mit ihrer äufserlich gesetzlichen Frömmigkeit, die dritte die heidnische Menge in ihrer Abgötterei und offenen Lasterhaftigkeit. Zu dem Christentum steht nach seiner Anschauung das alttestamentliche Judentum in keiner wesentlich innigeren Beziehung als das Heidentum. Die gewöhnliche Betrachtungsweise rückte das erstere dem Christentum in einer geschichtlich unhaltbaren Weise nahe, und stellte das Heidentum zu beiden in einen absoluten Gegensatz, Abälard geht in das andere Extrem über, indem er jeden wesentlichen Vorzug des Judentums leugnet. Seine Anschauung ist aufs nächste mit der *Schleiermachers* verwandt.[1])

Wie sehr nun Abälards Beurteilung des vorchristlichen Heidentums und Judentums von der in der Kirche von Alters her vorherrschenden abweichen mochte — in einem Stücke hält er doch die kirchliche Anschauungsweise mit der bestimmtesten Entschiedenheit fest, nämlich darin, dafs er alle, welche in vorchristlicher Zeit den Anteil am Reiche Gottes erlangt haben, dazu nur durch Christum gelangt sind. Ja er geht in dieser Hinsicht sogar weiter als die Orthodoxie seiner Zeit, indem er geradezu den Glauben an Christum die Bedingung der Seligkeit für Alle, auch die vor der Zeit Christi lebten, sein läfst. Hugo von St. Viktor, dem Bernhard beistimmt[2]), nimmt an, dafs nur einer Minderzahl der Frommen des Alten Testamentes der künftige Erlöser geoffenbart worden ist, während die übrigen durch den Glauben an Gott und die künftige Vergeltung und durch ihre Zugehörigkeit zu der Gemeinde der Frommen gerecht wurden, wobei vorausgesetzt ist, dafs auch ihre Erlösung durch Christum geschehen ist,

1) Schleiermacher, *der christliche Glaube § 12.*

2) Vergleiche über *Bernhards Tractatus de baptismo etc.* in den Beilagen.

aber behauptet wird, daſs dies geschehen konnte, ohne daſs sie bei ihrem Leben etwas von dem künftigen Erlöser wuſsten. Dagegen will Abälard, daſs Niemand erlöst werden konnte, der nicht in seinem irdischen Leben den Glauben an Christum gehabt habe, möchte er auch erst in der Todesstunde durch besondere göttliche Offenbarung zu demselben gelangt sein. Wir werden hierin freilich eine Übertreibung Abälards sehen müssen, welche wieder mit der übermäſsigen Bedeutung zusammenhängt, welche er dem Wissen, hier dem Wissen um den Erlöser, beilegt. Bedeutsam aber ist diese Ansicht für die Beurteilung seiner Grundanschauung doch besonders deshalb, weil sie deutlich zeigt, wie wenig er, ungeachtet seiner latitudinarischen Ansicht von dem vorchristlichen Heidentum, gemeint ist, den Boden christlicher Anschauung zu verlassen und irgend Jemanden um seines Glaubens an Gott und seines tugendhaften Lebens willen, ohne die Erlösung durch Christum, selig zu sprechen. Des genaueren werden wir seine Gedanken hierüber in seiner Lehre von der Erlösung und der Rechtfertigung kennen lernen.

IX.

ABÄLARDS LEHRE VON DER ERLÖSUNG.

I.

DAS WERK CHRISTI.

Dafs das Heil der Menschen auf Christo beruht, dafs sein Leiden und Sterben der Grund der Erlösung ist, das ist von jeher als wesentliche Grundlage des christlichen Glaubens angesehen worden. Nur über die Art und Weise, wie das Thun und Leiden Christi diese Wirkung hervorgebracht, bildeten sich verschiedene Vorstellungen. Einige griechische Väter, Origenes und Gregor von Nyssa, haben besonders die Befreiung aus der Macht des Teufels hervorgehoben; sie fanden, dafs dieser, indem er den Menschen zur Sünde verleitete, ein gewisses Recht über ihn erlangt habe; eben dieses Recht sei durch Christum aufgehoben worden. Wenn aber schon von diesen Vätern selbst die Beziehung auf den Teufel keineswegs ausschliefslich geltend gemacht wurde, so trat sie bei Athanasius noch mehr zurück und der Tod Christi wurde von ihm vielmehr als Strafe der Sünde, welche er freiwillig und stellvertretend übernommen habe, aufgefafst. Bei andern, so auch bei den gröfsten Kirchenlehrern des Abendlandes, Ambrosius, Augustin, Gregor d. Gr., finden sich beide Vorstellungsweisen neben einander. Augustin wirft auch schon die Frage auf, ob die Menschwerdung und der Tod Christi die einzige

mögliche Weise gewesen sei, die Menschen zu erlösen; er verneint dies, indem er annimmt, dass der göttlichen Allmacht auch unzählige andere Wege zu Gebote gestanden hätten, doch sei dieser der herrlichste und Gottes würdigste gewesen.

Ein neues Moment tritt in diese Lehrentwickelung erst am Ende des 11. Jahrhunderts durch Anselm ein, indem dieser die durch den Tod des menschgewordenen Sohnes Gottes an Gott selbst zu leistende Genugthuung als die vermöge der göttlichen Gerechtigkeit für Gott selbst notwendige Bedingung der Sündenvergebung zu erweisen sucht. In diesem Gedanken einer für Gott vorhandenen Notwendigkeit, für die Verletzung seiner Ehre eine Genugthuung zu fordern, liegt das eigentlich neue dogmatische Moment der Lehre Anselms. Von den beiden bisher neben einander hergehenden Vorstellungen läfst er die eine, welche den Tod Christi als eine Loskaufung dem Teufel gegenüber ansieht, fallen [1]), die andere bildet er in eigentümlicher Weise fort, und stellt sich dabei, indem er die von Augustin bestrittene Notwendigkeit der Erlösung gerade durch die Menschwerdung und den Tod Christi [2]) zu erweisen sucht, in einen gewissen Gegensatz zu diesem Kirchenlehrer.

---

1) *Anselms* Polemik gegen das Recht des Teufels s. *Cur Deus homo I,* 7 und *Medit. XI (M. 158, 763 sq.).* Vgl. Hasse, *Anselm II, 493 f. 500 ff.* Sie ist freilich viel behutsamer und weniger scharf als die Abälards. Anselm stellt auch das Recht des Teufels nur Gott, nicht dem Menschen gegenüber, in Abrede.

2) In diesem direkten Widerspruche gegen Augustin dürfte einer der Hauptgründe zu suchen sein, weshalb die späteren Scholastiker diese Ansicht Anselms nicht rezipierten. Die Autorität Augustins war eben gröfser als die Anselms. — Der von H. Kremer, die Wurzeln des Anselmischen Satisfaktionsbegriffes. Stud. u. Krit. 1880, 1 ff., nachgewiesene Zusammenhang der Theorie Anselms mit altgermanischen Rechtsanschauungen kommt, so beachtenswert er an sich ist, für unseren Zweck nicht in Betracht.

Abälard hat die Theorie Anselms ohne Zweifel gekannt, wenn auch seine Bezugnahme auf dieselbe nur eine indirekte ist. Zunächst berücksichtigt er nur die beiden erwähnten, von Alters her üblichen Vorstellungsweisen und findet, dafs gegen beide sich gewichtige Bedenken erheben. In dem Kommentar zum Briefe an die Römer bemerkt er [1]), man sage, durch die erste Sünde haben die Menschen der Gewalt des Teufels sich freiwillig unterworfen; deshalb würde dieser in Ewigkeit die Herrschaft über sie besitzen, wenn nicht der Befreier gekommen wäre. Aber die Befreiung ist ja doch nur für die Erwählten da, und über diese hat der Teufel in dieser und der künftigen Welt niemals eine grössere Gewalt besessen als er sie gegenwärtig noch besitzt. Wenn Lazarus in Abrahams Schoofse safs, soll man da annehmen, dafs er sich dort unter der Gewalt des Teufels befunden habe, oder hat etwa der Teufel gar auch über Abraham Gewalt gehabt? Zeigen nicht die Worte: es ist eine grofse Kluft zwischen uns und euch befestigt, deutlich, dafs an jenen Aufenthalt der frommen Seelen kein Ungerechter, viel weniger der Ungerechteste von allen, der Teufel, hingelangen oder dort herrschen konnte? Wie sollte sich vollends ein *Recht* des Teufels auf den Menschen darthun lassen? Wenn ein Sklave seinen Mitsklaven verleitet, dem gemeinsamen Herrn untreu zu werden, sollte er dadurch ein Recht über ihn erlangen und nicht vielmehr, wenn er etwa zuvor nach der Anordnung des Herrn ein solches besafs, es verlieren, nach dem Rechtssatze, dafs der, welcher eine anvertraute Gewalt mifsbraucht, sein Privilegium verwirkt hat? Und nicht blofs kein Anrecht auf ihn, dem Herrn gegenüber, erlangt er, sondern auch kein Recht gegen den Mitknecht, viel eher würde der Verführte ein Recht der

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 204 sqq.*

Rache gegen den Verführer geltend machen können, zu geschweigen, dafs der Teufel auch das Versprechen der Unsterblichkeit, durch welches er den Menschen verleitet hat, nicht halten konnte. Besitzt also der Teufel irgend eine Macht über den Menschen, so ist sie nur die Macht des Kerkermeisters, dem der Herr seinen Knecht zur Bestrafung übergeben hat. Dann kann aber auch keine Rede davon sein, dafs, wenn der Herr seinen Knecht oder Gefangenen befreien will, der Kerkermeister befugt sein sollte, zuvor ein Lösegeld zu fordern. In den Sentenzen bemerkt Abälard, dafs der Teufel ein solches Lösegeld auch gar nicht würde angenommen haben.

Abälard leugnet also nicht, dafs der Teufel eine von Gott zugelassene oder vielmehr von Gott ihm übergebene Macht über die sündigen Menschen übe, sondern nur, dafs er ein eigenes Recht gegen dieselben habe. Damit steht denn nicht im Widerspruche, dafs Abälard anderwärts diese Macht des Teufels sogar als eine gerechte bezeichnet.[1]) Sie ist es eben, weil sie ihm von Gott gewährt ist, nach dem Satze, dafs jede Macht als solche, weil sie von Gott herrührt, gut und gerecht ist, wie böse auch der Wille dessen sein mag, der sie ausübt. Darin liegt aber auch, dafs Gott, ebenso wie er diese Macht eingesetzt, sie auch ohne weiteres wieder aufheben

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 197* Diaboli quoque nequitiam quis dubitet a Deo semper bene ordinari .... *Unde et potestas illius non nisi justa esse potest sicut voluntas illius nonnisi in justa qui a Domino potestatem, a se vero habet voluntatem.* — Die Annahme eines eigenen Rechtes des Teufels dem Menschen gegenüber, welches er durch die Verführung des Menschen gewonnen hätte, wie Anselm sie noch gelten läfst, ist durch Abälards Polemik in der That aus der kirchlichen Dogmatik entfernt worden. Weder Bernhard von Clairvaux *de erroribus Abaelardi V, 14* noch P. Lombardus *Sententt. III, 20 b* wagen mehr es zu behaupten, und Thomas Aq. *Summa theol. III, 48, 4* sagt ganz übereinstimmend mit Abälard *homo erat Deo obligatus tanquam summo judici, diabolo autem tanquam tortori.*

kann, und daſs die Menschheit, um von ihr befreit zu werden, in keiner Weise sich mit dem Teufel abzufinden hat.

Sollte also der Tod Christi die Bedeutung eines Lösegeldes haben, so könnte es nur Gott sein, dem dasselbe wäre entrichtet worden. Doch auch gegen diese Ansicht erheben sich Bedenken. Hätte nicht Gott ein Lösegeld gefordert, das er selbst erst geben muſste? Und sollte er an dem Tode seines Sohnes so groſses Wohlgefallen gefunden haben, daſs er darum den Menschen, welche denselben verschuldet haben, gnädig geworden sei? Hätte er nicht vielmehr ihnen deshalb um so schwerer zürnen müssen? Wenn die im Paradiese geschehene Sünde so groſs war, daſs zu ihrer Sühnung der Sohn Gottes sterben muſste, welche Sühne hätte dann nicht die auſser Vergleich gröſsere Sünde, den Sohn Gottes zu tödten, erfordert?

Was Abälard selbst an eben jenem Orte des genannten Kommentars an die Stelle dieser Ansicht setzt, ist der Gedanke, die Menschwerdung Christi und sein Ausharren bis zum Tode in der Vollziehung seines Werkes habe *den* Zweck gehabt, durch diese höchste Offenbarung der göttlichen Liebe uns zur Gegenliebe zu bewegen. Unsere Erlösung bestehe also in der Liebe, welche durch das Leiden Christi in uns erweckt werde und uns zugleich von der Knechtschaft der Sünde befreie und uns die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwerbe, in welcher wir nicht mehr aus Furcht, sondern aus Liebe seine Gebote erfüllen.

Sehr nahe verwandt mit dieser Stelle ist die Auseinandersetzung im 23. Kapitel der Sentenzen unter der Überschrift *Cur Deus homo.* Sie unterscheidet sich von derselben im wesentlichen nur in folgenden Punkten: erstens wird in den Sentenzen die Ansicht, daſs der Tod Christi ein Gott dargebrachtes Lösegeld sei, nicht direct bekämpft, sondern der-

selbe als *pretium* bezeichnet, jedoch mit dem Zusatze, daſs dies *translative* zu verstehen sei; zweitens wird als Grund des Sterbens Christi noch namhaft gemacht, daſs damit jedes menschliche Rühmen auf Grund irgendwelcher um Gottes willen erduldeter Leiden ausgeschlossen sei; drittens wird die Frage, ob die Erlösung der Menschen auch auf anderem Wege hätte erfolgen können, berührt und dahin beantwortet, daſs diese Weise die *geeignetste* gewesen sei, möglich wären freilich auch andere gewesen, dies jedoch mit dem Zusatze *possibilitas tamen ista ad quid referatur satis superque satis determinatum esse arbitror.*

Fassen wir zunächst diesen letzten Punkt ins Auge. Indem Abälard die Ansicht Augustins, daſs die Erlösung durch den Tod Christi zwar die herrlichste Weise gewesen sei, aber man nicht leugnen dürfe, daſs auch viele andere Gott zu Gebote gestanden hätten, in stillschweigendem Gegensatze zu Anselm aufnimmt, unterläſst er es nicht, einen Zusatz zu machen, welcher seinen Standpunkt hinsichtlich der Möglichkeit überhaupt wahrt. Denn ohne Zweifel wollen die angeführten Worte nichts anderes sagen, als: wenn man fragt, hätten die Menschen auch auf andere Weise erlöst werden können, so ist das zu bejahen, wenn man aber die Frage *so* stellt: hätte Gott zu ihrer Erlösung auch einen andern Weg als den, welcher der passendste ist, wählen können, so ist dies deshalb zu verneinen, weil Gott überhaupt nichts anderes als das, was jedesmal das beste ist, thun kann. D. h. Abälard behauptet eine Notwendigkeit der Erlösung gerade auf diesem Wege nur in dem Sinne, wie alles göttliche Thun notwendig ist, nicht aber eine Notwendigkeit schlechthin wie sie Anselm auf Grund der göttlichen Gerechtigkeit behauptet hatte. Ungeachtet dieser wesentlichen Verschiedenheit werden wir einen Einfluſs Anselms auf Abälard doch insofern annehmen dürfen,

als er sich durch dessen Theorie veranlafs gestehen hat, *die höchste convenientia*, welche für ihn überall Voraussetzung ist, *welche er aber sonst besonders darzuthun nicht für nötig hält, an diesem Punkte ausdrücklich nachzuweisen.*[1])

Unter diesem Gesichtspunkte wollen nun auch seine Ausführungen sowohl in jener Stelle des Kommentars zum Römerbrief wie in der der Sentenzen beurteilt sein. Es ist seine Absicht nicht, eine vollständige Darlegung der Wirkungen des Thuns und Leidens Christi zu geben, sondern nur zu zeigen, welchen Vorzug gerade diese Weise der Erlösung vor jeder andern möglichen hatte. Diesen findet er vor allem in der Erweisung der göttlichen Liebe in ihrem höchsten Mafse. Daneben auch darin, dafs so die göttliche Weisheit selbst den Menschen die Wahrheit verkündigte, und dafs jedes Rühmen von Seiten der Menschen damit ausgeschlossen wurde. Damit ist jedoch nicht gesagt, dafs der Unterricht und das Erwecken der Gegenliebe die einzigen Wirkungen des Thuns und Leidens Christi seien, vielmehr finden wir an anderen Stellen, namentlich auch in dem Kommentar zum Römerbrief, viele Äufserungen, welche wesentliche Ergänzungen enthalten, und wo es sich um Beurteilung der ganzen Versöhnungslehre Abälards handelt, nicht aufser Acht gelassen werden dürfen.

Nur wenn uns jene Stellen *allein* vorlägen, würde man etwa behaupten dürfen, Abälard kenne nur eine psychologisch vermittelte Wirkung des Thuns und Leidens Christi und seine Ansicht sei die, dafs durch die Betrachtung des Todes Christi in dem Menschen die Liebe erweckt werde, durch die Liebe werde er gerecht, und weil er nun gerecht sei, vergebe Gott ihm die Sünden und verleihe ihm die Seligkeit. Aber schon

1) So beantwortet sich die von Ritschl, *die christliche Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung I, 49* und Reuter *a. a. O. S. 321 (Anm. zu S. 206)* berührte Frage.

was Abälard in dem weiteren Verfolg jener Stelle des Kommentars über die Notwendigkeit der Taufe und über ihre durch den Tod Christi bedingte Wirkung sagt, müfste uns an dieser Meinung irre machen; in der That ist seine Lehre keineswegs so einfach.

Erinnern wir uns, welches nach Abälard die Folgen der Sünde Adams sind, nämlich erstens das Eintreten einer abnormen Beschaffenheit des menschlichen Leibes, durch welche die Seele zum *contemptus Dei* verleitet wird, zweitens das göttliche Strafurteil, durch welches der Zugang zum Reiche Gottes dem Menschen verschlossen worden ist. Da nun des ungeachtet die Erwählten in das Reich Gottes eingehen sollen, so wird zweierlei notwendig sein: es wird der Zugang zum Reiche Gottes wieder eröffnet werden müssen und es wird die Liebe zu Gott als das das ganze Leben beherrschende Prinzip an Stelle jenes contemptus treten müssen. Dem entsprechend sind nun Rechtfertigung und Vergebung der Sünden die eine wie die andere unerläfsliche Bedingung des Heiles; wenn unter Umständen die eine allein als solche genannt wird, soll damit die andere nicht ausgeschlossen werden, sondern ist vielmehr als vorausgesetzt hinzuzudenken.[1]) Die Vergebung der Sünde ist die Aufhebung des göttlichen Strafurteiles, welches dem Menschen das Himmelreich verschliefst, die Rechtfertigung dagegen ist das wirkliche Gerechtwerden des Menschen, das den Glauben zur Voraussetzung hat, und durch die Liebe sich vollzieht, sie ist ein in dem Menschen erfolgender Vorgang, wobei die Frage, wie sich die

1) Die Unterscheidung rechtfertigt sich durch die bald anzuführenden Stellen; dafs Abälard sie nicht streng festhält und zuweilen unter *justificatio* Alles das begreift, was zur Beseligung des Menschen gehört, kann um so weniger auffallen, als er überhaupt im Gebrauche der dogmatischen Ausdrücke sehr frei verfährt.

Gnade Gottes und das eigne Wirken des Menschen dabei verhält, zunächst noch aufser Betracht bleibt.

Nun stehen aber nach Abälard Rechtfertigung und Vergebung der Sünden nicht in causalem Verhältnisse zu einander, weder so, dafs dem Menschen die Sünden vergeben würden, weil er gerechtfertigt ist, noch so, dafs aus dem Empfange der Sündenvergebung mit Notwendigkeit die Rechtfertigung hervorginge. Denn es ist Beides möglich, sowohl dafs Jemand Vergebung der Sünden empfängt ohne schon gerecht zu sein, als auch dafs er gerecht ist und doch die Vergebung der Sünden noch nicht hat. Das erste ist der Fall bei Unmündigen oder Schwachsinnigen, bei denen von Glaube und Liebe, mithin von Gerechtigkeit nicht die Rede sein kann, die aber durch die Taufe Vergebung der Sünden erhalten. Bei den Erwachsenen und ihrer Geisteskräfte Mächtigen aber ist die Bedingung für die Vergebung der Sünden nur, dafs der Glaube, nicht dafs auch die Liebe schon vorhanden sei, die Gerechtigkeit aber kommt erst durch die Liebe, nicht bei allen aber, die getauft sind und glauben, folgt auch die Liebe, somit auch nicht bei allen die Rechtfertigung. Umgekehrt kann ein Katechumen durch Glauben und Liebe gerecht sein; die Vergebung der Sünde und damit die Möglichkeit zum Eintritt in das Reich Gottes hat er noch nicht, so lange ihm die Taufe fehlt.[1])

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 209* sicut autem ante baptismum aliquem ex fide id est (? vielleicht zu lesen in, für welches öfter fälschlich id est gesetzt worden ist) dilectione *justum jam dicimus, cui tamen in baptismate nondum sunt peccata dimissa* id est poena eorum penitus condonata, sic et post baptismum parvulos et qui nullius discretionis sunt, *quamvis remissionem perceperint peccatorum, nondum tamen justos dicimus,* quamvis mundi sint apud Deum qui nondum aut caritatis aut justitiae capaces esse possunt, nec aliqua merita habere. Qui tamen si in hac imbecillitate moriantur, cum incipiunt de corpore exire, et vident sibi per misericordiam Dei gloriam praeparatam, simul cum discretione caritas Dei in eis nascitur.

Diese Sätze zeigen hinreichend, dafs Abälard die Erlösung nicht zu einem blofs in jedem einzelnen Subjekte sich psychologisch vollziehenden Vorgange machen kann. Wie für die Beseligung des einzelnen Menschen ein doppeltes Moment notwendig ist, ein objektives in der Sündenvergebung, ein subjektives in der Rechtfertigung, so hat auch das Thun Christi als allgemeine Grundlage des Heils eine doppelte Wirkung, eine objektiv ohne Mitthätigkeit der Menschen erfolgende und eine subjektiv in den Einzelnen sich vermittelnde. Sowohl die Vergebung wie die Rechtfertigung beruhen in ihrem Grunde auf Christo, aber jede in anderer Weise.

Es ist hier notwendig, uns Abälards Anschauung von der Person und dem persönlichen Wirken Christi mit Bezug auf die Versöhnungslehre zu vergegenwärtigen. Indem Gott aus der sündigen Masse der Menschheit den Teil, welcher den Leib Christi zu bilden bestimmt war, ausgesondert und von allem, was sündliche Lust erzeugen konnte, gereinigt hat, so ist damit auch die Seele Christi dem Urteile, unter welchem die Seelen aller vermittelst der concupiscentia Erzeugten stehen, entnommen worden. Wenn sie hiermit an sich noch keinen Vorzug vor den Erstgeschaffenen haben würde, so steht nun weiter ihr Willen mit dem göttlichen Willen in vollkommenem Einklange, so dafs damit gleichermafsen die Möglichkeit des Sündigens ausgeschlossen und die Erfüllung des von Gott dieser Person gestellten Berufes verbürgt ist. Als Mensch war Christus dem natürlichen Gesetze, das für alle Menschen, auch abgesehen von der Sünde, Geltung hat, unterworfen, nämlich Gott über alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, sein besonderer Beruf aber war, die Menschen zur Kenntnis und zur Erfüllung dieses Gesetzes zu führen.[1])

1) *Expos. Ep. Rom. p. 237 cum enim filium suum Deus hominem fecerit eum profecto sub lege constituit quam jam communem*

Wollte man fragen, inwiefern darin etwas Neues lag, wenn es doch nichts anderes als das dem Menschen angeborene Naturgesetz war, das er verkündigte, so wird im Sinne Abälards zu antworten sein, dafs die Lehre Jesu zunächst dem mosaischen Gesetze gegenüber auch inhaltlich Neues brachte, sofern jenes Gesetz hinter dem natürlichen (s. oben S. 360 ff.) zurückblieb. Im Vergleich zu dem natürlichen Gesetze selbst konnte sie zwar nichts inhaltlich Neues geben, aber da jenes Gesetz nur mehr oder weniger und im besten Falle doch nur unvollkommen zum Bewufstsein gekommen war, so bestand das Neue darin, dafs dasselbe jetzt mit voller Klarheit und mit der Bestimmtheit eines positiven Gesetzes kund gegeben wurde.

Mit der Lehre Jesu ging nun aber bei ihm die wirkliche Ausführung des Gesetzes beständig Hand in Hand, und damit wirkte er zugleich als erstes Beispiel einer Erfüllung desselben im vollen Sinne des Wortes. Denn war vordem selbst die Erkenntnis desselben eine unvollkommene, so konnte noch viel weniger von einer vollkommenen Ausführung die Rede sein. Diese erfordert ja, dafs *jede* Lebensäufserung im Dienste Gottes stehe. Zwischen jener annähernden Erfüllung, wie sie Abälard den Weisen und Frommen der alten Zeit zuschreibt, und dieser vollkommenen bleibt ein nicht blofs gradueller, sondern specifischer Unterschied — in Jesu kommt überhaupt das natürliche Gesetz zum erstenmale zu seinem thatsächlichen Bestande im menschlichen Leben und einer menschlichen Person. Das was dem Menschen als seine Bestimmung

---

omnibus dederat hominibus. Oportuit itaque hominem illum ex praecepto divino proximum ipsum tanquam se diligere et in nobis caritatis suae gratiam exercere tum instruendo nos tum pro nobis orando (womit jedoch nicht gemeint ist, dafs dies die einzigen Erweisungen seiner Liebe seien).

ins Herz geschrieben ist, wird hier zum erstenmale Wirklichkeit. So ist aber das Leben Jesu zugleich auch das vollkommene Beispiel, dem Alle nachzustreben haben.

Nun führte ferner das Berufsleben Jesu für ihn aber auch Leiden herbei bis zum Tode. Und angesichts aller Schmerzen und Gefahren und endlich in dem Tode selbst harrte er aus und blieb seinem Berufe und seinem Werke der Liebe für die Menschen treu. Damit hat er das äufserste Mafs der Liebe bewiesen, und damit seinem Werke einen Eindruck auf die Gemüter derer, die an ihn glauben, gesichert, der mehr als irgend etwas anderes zur Gegenliebe gegen ihn und gegen Gott die Herzen zu erwecken geeignet ist.

Endlich aber hat Jesus mit dieser vollkommenen Erfüllung des Gesetzes sich auch vor Gott ein Verdienst erworben, und dieses Verdienst lohnt Gott damit, dafs er um seinetwillen die, welche an ihn glauben, selig macht.

Hier haben wir die Hauptgesichtspunkte, unter denen Abälard die erlösende Thätigkeit Christi betrachtet: Lehre, Beispiel, Erweckung der Liebe, Erwerben eines Verdienstes, das den Menschen zu Gute kommt. Die drei ersten setzen ein Wirken Christi auf die Menschen, welches sich psychologisch vermittelt und auf eine Umänderung des Sinnens und Wollens derselben, ihrer subjektiven Stellung zu Gott, hinauskommt, der vierte betrifft das Verhältnis der Menschen zu Gott, sofern es nur von Gott aus bestimmt werden kann; das Verdienst Christi kommt bei Gott den Menschen zu gute, in Christo liegt der Grund eines Gnadenerweises Gottes an den Menschen, welcher in dem Menschen selbst nicht liegt.

Sollte man hinsichtlich des letzten Punktes fragen, wie sich dieses beides vereinige, dafs die Erwählung, worüber bei Abälard kein Zweifel ist, auf einem ewigen Ratschlusse beruhe, und dafs doch das Verdienst Christi der Grund der

Vergebung der Sünden sei, da es ja, wenn dieser Ratschluſs da sei, keines weiteren Grundes bedürfe, so würde sich diese Einwendung nicht bloſs gegen Abälard, sondern gegen jede Lehre richten, in welcher die Prädestination zugleich mit der Wirkung des Verdienstes Christi vorkommt. Da Abälard die Frage nicht eigens erwägt, so läſst sich auch nur die allgemeine Antwort, als auch in seinem Sinne liegend, voraussetzen, daſs der Ratschluſs der Erwählung eben nicht ohne Hinblick auf Christum, sein Werk und Verdienst gefaſst sei.[1])

Der Begriff des Verdienstes Christi muſs jedoch noch näher bestimmt werden, um so mehr als gerade er geeignet ist, den Charakter der Versöhnungslehre Abälards recht ins Licht treten zu lassen.

Es ist, wie wir wissen, einer der Grundgedanken Abälards, daſs nicht das äuſsere Werk, sondern nur die Gesinnung vor Gott von Bedeutung sei, Lohn oder Strafe verdiene, und er sagt ausdrücklich, daſs schon die Gesinnung und nur sie den vollen Wert habe, zu dem das äuſsere Werk nichts hinzuthue. Dasselbe ist dem ethischen Werte nach schon ganz und gar in der Gesinnung beschlossen. Nicht die Leistung, sondern der Wille ist es, der von Gott belohnt wird. Dieser allgemeine Grundsatz müſste schon als solcher auch auf das Werk Christi angewendet werden, aber Abälard sagt auch noch speciell, daſs Christus durch alles, was er gethan und gelitten, sich kein höheres Verdienst erworben habe, als er es schon durch die Liebe, die in ihm war, besessen habe.[2])

---

1) Man kann z. B. auch an das erinnern, was *Robert Pullus, sententt. I, 14 (ed. Mathoud pag. 54)* hinsichtlich der Fürbitte der Heiligen sagt: providit quidem Deus ab aeterno mundare immundum sed et penes se praeparavit emendationis causam, intercessionem sanctorum.

2) *Sententt. cap. 34 pag. 107* sic quoque de Christo sane asserimus, quod, *quando ad passionem ductus est et in ligno affixus est,*

So wäre denn freilich für Gott das wirkliche Leiden und Sterben Christi nicht notwendig gewesen, er hätte auch ohne dieses um Christi willen, d. h. wegen der Liebe, die in ihm war, den Menschen die Sünden vergeben können. Der Grund, weshalb dasselbe wirklich zum Vollzuge kommen mufste, wird also in seiner Wirkung auf die Menschen zu suchen sein. Dennoch wäre es nicht richtig, zu sagen, dafs, wenn Christus das meritum, auf dem die Erlösung der Menschen beruht, schon von Anfang an hatte, doch auch der Erfolg desselben nicht erst mit seinem Tode hätte eintreten sollen.[1]) Damit würde man das Verdienst mit der Belohnung verwechseln. War jenes auch schon da, so konnte diese doch erst eintreten, nachdem das Werk vollendet war, wie ja auch die merita der Gläubigen, welche in diesem Leben schon vorhanden sind, ihre Belohnung doch erst in dem künftigen erhalten. Da nun der Tod Christi die abschliefsende Bewährung seiner Liebe ist, in welcher diese sich erst in vollem Mafse erweist, so kann Abälard auch dem Tode eine entscheidende Bedeutung beilegen, denn erst mit ihm kommt das Lebenswerk Christi zu seiner Vollendung, und darum gäbe es ohne ihn keine Erlösung. Der Wert desselben aber ruht ganz und gar auf

non plus meruit quam ab ipsa conceptione. Neque enim tunc melior effectus quam ab ipsa pueritia exstitisset, cum ex tunc Deum ex toto corde diligeret.

1) *Expos. Ep. Rom. p. 215.* (Diejenigen, welche sogleich nach der Taufe sterben, gehen sofort in das Himmelreich ein, die Beschneidung hatte diese Wirkung aber nicht) *quia scilicet hostia nondum erat soluta, in effusione videlicet sanguinis Christi, sicut nec illi qui baptismo Christi baptizati fortassis ante passionem ejus mortui sunt januae coelestis aditum adhuc habere poterant.* Non enim nisi per mare rubrum transitum habuerunt Israelitae ad terram promissionis, h. e. baptismus qui per mare designatur non potest sine rubore i. e. sanguinis Christi effusione quemquam ad veram promissionis terram i. e. coelestem Jerusalem transmittere.

der Gesinnung, aus der Christus sich entschloſs, ihn zu erdulden, nicht sowohl in der Leistung als solcher, als vielmehr in der Beschaffenheit der Person, welche sie vollbrachte.[1])

Ist nun das Verdienst etwas so eng mit der Person Verbundenes, ja mit ihr Identisches, so läſst sich auch nicht denken, daſs dasselbe wie eine Sache von ihr sollte gleichsam abgetrennt und auf einen Anderen übertragen werden können. Wenn es also heiſst, daſs Gott um des Verdienstes Christi willen die Sünden vergebe, so wird dies in dem Sinne verstanden werden müssen, daſs er sie um der Gemeinschaft willen vergiebt, in welcher diejenigen, denen sie vergeben werden, mit Christo stehen, ebenso wie andererseits das Gerechtwerden, die subjektive Erneuerung des Lebens, ebenfalls durch die Verbindung mit Christo bedingt ist.[2]) Im Hinblick auf die vollkommene Gerechtigkeit Christi läſst Gott die un-

---

1) Doch ist nicht zu verkennen, daſs in einigen (weiterhin anzuführenden) Äuſserungen gerade der Tod Christi in einer Weise als das eigentliche Moment der Erlösung hervorgehoben wird, welche über das Maſs der Bedeutung, das Abälards Theorie entspricht, hinauszugehen scheint. Es ist wohl anzunehmen, daſs hier das eigne religiöse Gefühl in dem Zusammenhang mit dem christlichen Gesamtbewuſstsein, wie es in der Kirche lebte, ihn über seine dogmatische Auffassung hinausgeführt hat.

2) *Expos. Ep. Rom. p. 234* Similitudinem Adae et Christi ipse apostolus aperit, ostendens videlicet ita Christum omnium spiritualium esse patrem sicut est Adam carnalium h. e. *ita praeesse omnibus ad generandum in Deo sicut ille est ad generandum mundo, et hunc sic ad vitam et requiem esse auctorem sicut ille est ad mortem et poenam. Ibid. p. 236* plane apostolus exprimit quomodo superius supradixerit priorem Adam formam i. e. similitudinem secundi, i. e. Christi, in hoc videlicet quod sicut ⟨hic⟩ quod suum est transfundit ad posteros, i. e. peccatum, *ita ille quod suum ad suos i. e. gratiam justificationis. Ibid. p. 333* inde maxime judicium imminet *si mortuo pro nobis et resuscitato pro nobis tam mors nostra quam vita inseparabiliter non adhaereat atque ad obediendum parata sit.*

vollkommene Gerechtigkeit der Glieder Christi, eben weil sie dies sind, gelten.[1]) Nur durch ihn, d. h. weil wir mit ihm verbunden sind, können wir Gott wohlgefallen.[2]) Ebenso aber befähigt auch erst die Gegenliebe, welche durch die Erweisung der Liebe Gottes in Christo erweckt wird, zu der wahren Erfüllung des Gesetzes, welche nicht aus Furcht, sondern aus der Freiheit der Liebe hervorgeht. Ohne die Beziehung auf Christum ist eine solche Erfüllung gar nicht denkbar.[3]) Erst indem wir durch die Liebe mit ihm verbunden werden, werden wir auch in den Stand gesetzt, selbst volle Liebe zu üben. Er ist der Nächste, der vor Allem geliebt werden muſs, wenn überhaupt wahre Liebe da sein soll.[4])

---

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 237* Homo itaque factus lege ipsa dilectionis proximi constringitur, ut eos qui sub lege erant, redimeret, *et quod in nostris non erat meritis, ex suis suppleret, ut* (so zu lesen statt et) *sicut sanctitate singularis exstitit, singularis fieret utilitate in aliorum etiam salute.*

2) *Expos. Ep. Rom. pag. 167 sq.* Bei den Gebeten an Gott den Vater pflege hinzugefügt zu werden: per Dominum nostrum Jesum Christum vel simile aliquid *ac si omne quod agimus recognoscamus Deo patri minime placiturum nisi per ipsum mediatorem qui nos ei reconciliavit neque nos ab eo aliquid bonum adept(ur?)os nisi per eundem qui nobis ipsum pacificavit. Ibid. p. 235* qui nobis meritis suis impetravit quidquid boni habemus.

3) *Expos. Ep. Rom. pag. 198* zu Röm. 3, 12 non est qui faciat bonum. Tale est ac si diceret: non est qui faciat bonum inquam, *usque quo veniat credendo et per amorem se copulando ei qui vere unus est et immutabilis per naturam et singularis per eminentiam i. e. Deo sive Christo qui est unus Dei et hominum mediator,* per cujus fidem in sequentibus salvari nos astruet sine operibus legis.

4) *Expos. Ep. Rom. pag. 260* cum duo dilectionis sint rami, dilectio scil. Dei, cujus Veritas ipsa primum et maximum dicit esse mandatum, et dilectio proximi, quando (quomodo?) per dilectionem proximi lex impletur *nisi haec dilectio istam quoque complectatur, cum nemo rectius nobis proximus vel amicus sit intelligendus quam ipse conditor noster et redemptor. Ibid. p. 257 fin.* . . . praecepta legis

Demnach ist der letzte und tiefste Gedanke Abälards der, daſs die Versöhnung in der persönlichen Gemeinschaft mit Christo beruht. Er ist es, der, indem er den Willen Gottes als Mensch vollkommen erfüllte, damit die göttliche Bestimmung der Menschheit verwirklichte, in *diesem Sinne* Gott genug that [1]), und damit der Menschheit die verschlossene Paradiesespforte wieder eröffnete. Wer ihm angehört, der hat durch ihn Vergebung der Sünden und mit ihm den Zugang zu Gott, zugleich aber auch die Kraft des neuen Lebens, in dem er aus Liebe die Gebote Gottes erfüllt, und soweit diese Erfüllung noch unvollkommen ist, tritt die Gerechtigkeit Christi für dieselbe ergänzend ein. Das Eintreten in jene Gemeinschaft aber denkt Abälard vermittelt teils durch den Glauben an Christum und durch die Liebe zu ihm, welche durch den Eindruck der von ihm erwiesenen Liebe erweckt wird, teils durch das Sakrament der Taufe als die wegen der göttlichen Einsetzung und von dem Augenblick derselben an unerläſsliche positive Bedingung, wobei das letztere Moment freilich ohne wirkliche organische Verbindung mit dem ersteren bleibt. Es ist zwar anzuerkennen, daſs der bezeichnete Grundgedanke nicht überall in voller Klarheit hervortritt, daſs einzelne Äuſserungen für sich in einem mehr rationalistischen

---

sive de dilectione sive de aliis .... ad salutem sufficere non poterant, *sed necesse erat ut veniret Christus, qui est finis et consummatio legis cum videlicet sine ipso in lege promisso lex adimpleri nullatenus valeret.*

1) Hieraus ergiebt sich denn auch, in welchem Sinne Abälard (s. oben S. 371) sagt, der Tod Christi werde *translative* als *pretium* der Erlösung bezeichnet. Er ist nicht ein Lösegeld in dem Sinne, als hätte Gott ein solches verlangt, um den Menschen gnädig zu werden, er kann aber als ein solches bezeichnet werden, weil die Beseligung der Menschen der Lohn der von Christo geleisteten vollkommenen Gerechtigkeit ist.

Sinne würden gedeutet werden können, als hätte Christus eben nur ein Vorbild tugendhaften Lebens gegeben und würden diejenigen, welche diesem Beispiele folgten, durch ihre eigene Tugend gerecht. Dafs der Gedanke aber wirklich vorhanden ist, wird durch die angeführten Stellen wohl hinreichend dargethan.

Was bei Abälard wirklich fehlt, ist der Begriff der stellvertretenden Genugthuung in dem Sinne, dafs die Vergebung der Sünden dadurch bedingt war, dafs die Strafe derselben von Christo anstatt der Menschen getragen wurde.

Diesen Gedanken hat er in der That nicht, wiewohl sich einige Stellen finden, in welchen er denselben auszusprechen scheint. So wird zuweilen Christus als Opfer bezeichnet, es heifst, dafs er sich am Stamme des Kreuzes für uns dargebracht habe u. s. w.[1]) Aber erstens schliefsen diese Aussagen sich so unmittelbar an Worte der Schrift an, dafs sie schon deshalb kaum für die Kenntnis der eigenen Ansicht Abälards verwertet werden können, dann aber läfst der Begriff des Opfers ja eine vielfache Deutung zu, und wir finden nirgends Anhaltspunkte, um zu erkennen, welche Ansicht von dem Opfer Abälard und ob er überhaupt eine bestimmte Ansicht darüber hatte. Wenn er aber sogar sagt, Christus habe die Strafe unserer Sünden getragen, unsere Sünde habe verschuldet, dafs der unschuldige Herr eine solche Strafe erdulden mufste, so zeigen andere Stellen deutlich, in welchem Sinn er dies verstanden haben will, vor allem *Expos. Ep.*

1) *Expos. symb. apost. pag. 608* Sacerdos autem imo et pontifex nobis factus est dum in cruce suspensus tanquam in ara pro nobis immolatus est. *Expos. Ep. Rom. p. 235* per hanc hostiam carnis quae dicitur pro peccato damnavit i. e. delevit peccatum quia remissionem quoque peccatorum nobis in sanguine suo et reconciliationem operatus est.

Rom. pag. 231, wo er erklärt, wenn es heifse, dafs Christus um unserer Sünden willen gestorben sei, so habe das einen doppelten Sinn: erstens, dafs wir das verschuldet haben, um deswillen er so Schweres gelitten hat, zweitens, dafs er gestorben sei, um unsere Sünden, d. h. die Strafe derselben aufzuheben, *indem er uns den Zugang zum Paradiese eröffnete.* Darnach also sind einesteils unsere Sünden die bewirkende Ursache des Leidens Christi und anderenteils ist ihre Aufhebung die Zweckursache desselben, davon aber, dafs er die Strafe der Sünde als solche stellvertretend getragen hätte, um sie uns abzunehmen, ist nicht die Rede.[1]) Darnach werden wir auch die zuvor erwähnten Stellen so zu verstehen haben, dafs Christus das getragen hat, was Strafe der Sünde ist, nämlich Leiden und Tod, und dafs er es um unsertwillen getragen hat, sofern das in dem Sinne, wie wir früher gesehen, zu unserer Erlösung nötig war, nicht aber, dafs er an unserer Statt gestraft worden sei.[2])

---

1) So auch *Ethica cap. 14 pag. 616* dicimus peccatum dimitti, h. e. poenam condonari et Dominum Jesum Christum portasse peccata nostra h. e. poenam peccatorum nostrorum *vel ex eis provenientes* sustinuisse; d. h. also Christus hat Leiden getragen, wie sie eine Folge unserer Sünden waren, denn hätten die Menschen nicht gesündigt, so wäre auch für Christum der Tod nicht dagewesen.

2) In analoger Weise sind zu erklären die Stellen: *Expos. Ep. Rom. p. 238* (Sünde werde auch genannt die Strafe der Sünde) secundum quam quidem significationem dicuntur peccata dimitti i. e. poenae peccatorum condonari et *Dominus peccata nostra portasse i. e. poenas peccatorum nostrorum sustinuisse. Sermo 10 p. 427* (das Weinen Jesu über Jerusalem) sic et nobis super nos potius quam super ipsum flendum est *quod ea videlicet commiserimus in culpa quae ille tam graviter portavit in poena.* Sic de ipso gaudeamus cum ipso, ut de nostris doleamus offensis, quod hujus (?) sive *servorum reatus commiserit quod innocens Dominus tantam poenam sustinuit. Sermo 12 p. 456* quae quidem maledictio (der ersten Sünde) et in Christum retorquetur per poenam .... Et sicut caeteri in ligno mortem animae incurrerunt, sic

Endlich kommen hier noch die Stellen in dem fünften Sermo, in purificatione s. Mariae, auf welche Reuter (a. a. O. S. 320) hingewiesen hat, in Betracht. Den Text dieser Predigt bildet Galat. 4, 3—7. Die für uns wichtigen Hauptgedanken, welche Abälard bei Auslegung dieses Textes ausspricht, sind folgende: 1. Christus hat das Gesetz freiwillig auf sich genommen. 2. Er hat das gethan, um uns von der Knechtschaft des Gesetzes zu der Freiheit des Evangeliums, von der Furcht der Knechte zu der Freiheit der Kinder hinüberzuführen. Im Zusammenhange mit dem letzten Gedanken sagt er ferner: 3. Christus habe uns von dem Fluche des Gesetzes erlöst, indem er selbst den Fluch des Gesetzes getragen habe. — Es ist hier zunächst im Auge zu behalten, dafs Abälard nicht von dem natürlichen, sondern von dem mosaischen Gesetze redet; wie er dieses beurteilt, ist uns bekannt, unvollkommener als das natürliche ist es doch von Gott eingesetzt und für die, denen es gegeben ist, bindend. Da dieses Gesetz aber die Sünde zur Voraussetzung hat, so hatte der, welcher ohne Sünde war, keine Verpflichtung, es zu halten, das Gesetz hatte an ihn keinen Anspruch, freiwillig hat er sich demselben untergeordnet, wie er freiwillig auch den Geboten der römischen Obrigkeit Gehorsam leistete, er hat es aber gethan, damit es nicht scheine, als wollte er es verwerfen,

---

iste mortem corporis ut per hanc ab illa nos liberans maledictionem nostram in benedictionem converteret. *p. 457* sicut ergo in ligno i. e. pro transgressione ligni vetiti Christus corporaliter est mortuus ita et corporaliter per poenam a Deo maledictus h. e. ex sententia Dei poenae huic deputatur (das wird aber nicht in dem Sinne zu verstehen sein: er wird durch göttliches Urteil dieser Strafe überliefert, sondern: es wird ihm nach göttlichem Beschlusse dieses Leiden auferlegt). *Hinc enim et peccata nostra suscepisse seu portasse dicitur h. e. peccatorum nostrorum poenam tolerasse et sic quodammodo nostrae maledictioni communicasse.*

als wäre es nicht von Gott gegeben, oder als scheue er die Last desselben und erkläre es deshalb für ungültig. Es ist sicherlich nicht zufällig, daſs Abälard *solche* Gründe sucht, um die Übernahme des Gesetzes durch Christum zu erklären und nichts davon weiſs, daſs er das Gesetz hätte auf sich nehmen *müssen*, um uns von dem Gesetze zu befreien. Er fährt dann fort: factus est itaque sub lege ut sic *competentius* nos liberaret a lege et de servitute legis in libertatem transferret evangelii etc. Also nicht überhaupt um uns diese Freiheit zu erwerben, muſste Christus selbst das Gesetz erfüllen, sondern es geschah so nur competentius, indem er zeigte, daſs er selbst sich nicht scheue, die Last des Gesetzes zu tragen. Der Gedanke selbst aber, daſs Christus uns erlöst habe, indem er uns von der Knechtschaft zur Freiheit der Kinder überführte, bedarf keiner weiteren Erklärung, er kommt ganz damit überein, daſs die Erweisung der Liebe Christi in uns die Liebe erwecke, welche den Willen Gottes freiwillig thut und den Unterschied zwischen Knecht und Kind ausmacht. Endlich wenn er drittens sagt: Christus habe für uns den Fluch des Gesetzes getragen u. s. w., so hat das in der That einen ganz anderen Sinn als es auf den ersten Blick zu haben scheint, wo man allerdings meinen kann, hier eine Anschauung zu finden, welche von der sonst von Abälard vertretenen verschieden sei. Fürs erste versteht er unter dem Fluche des Gesetzes hier durchaus nicht das, was der Apostel Paulus und die kirchliche Dogmatik darunter versteht, sondern den Fluch der harten mosaischen Strafgesetze. Man mag diese Auffassung für sehr oberflächlich ansehen — ich will sie gegen diesen Vorwurf nicht verteidigen —, aber daſs sie ihm eigen ist, haben wir früher gesehen und daſs er auch in dieser Stelle eben dies im Auge hat, zeigt der weitere Verfolg derselben. Von diesem Fluche hat Christus uns be-

freit, indem er mit dem ganzen mosaischen Gesetze auch diese Strafgesetze aufhob. Diese Befreiung aber hat sich in dem Kreuzestode Christi als der schliefslichen Vollendung seines ganzen Werkes vollzogen. Nur so meint es Abälard, nicht als wäre sein Kreuzestod an sich unsere Befreiung von dem Gesetze. Ein Strafleiden aber war dieser Tod nur insofern, als er die von dem Gesetze, wie Abälard meint, für Lästerer verhängte Strafe war, keineswegs aber ist hier an ein Strafleiden im dogmatischen Sinne zu denken. Dies ist der Sinn der Stelle, wenn man sie in ihrem Zusammenhange auffafst, dann aber tritt sie aus der sonst uns bekannten Form der Abälardeischen Versöhnungslehre nicht heraus. Zuletzt könnte man noch fragen, mit welchem Rechte Abälard von einer Aufhebung des mosaischen Gesetzes für uns, d. h. die Christen aus der Heidenwelt, reden könne, da doch dasselbe seiner Ansicht nach überhaupt nur für die Juden Geltung gehabt habe, aber es ist ihm ja doch auch sonst die Betrachtungsweise nicht fremd, welche die Gemeinde des alten und neuen Testamentes zu einer Gemeinschaft zusammenfafst; darin ist aber zugleich die stillschweigende Voraussetzung enthalten, dafs die für Jene geltenden Vorschriften auch für diese Kraft haben würden, wenn sie nicht aufgehoben worden wären. In dem vorliegenden Falle war diese Betrachtungsweise um des paränetischen Zweckes willen gar nicht zu entbehren.

II.

DIE RECHTFERTIGUNG.

Indem wir darzustellen versuchten, in welcher Weise Abälard das Heil der Menschen durch Christum vermittelt sein läfst, mufsten wir auch auf die Art, in der er es für den Einzelnen sich verwirklichen läfst, Rücksicht nehmen, ohne jedoch

dabei seine Lehre von der Rechtfertigung (im weiteren Sinne) vollständig darlegen zu können. Wir wissen, dafs nach Abälard nur einem Theile der Menschen die Wohlthat der Erlösung durch Christum bestimmt, und dafs die Auswahl durch göttlichen Ratschlufs unabänderlich festgestellt ist.

Die Vollziehung jenes Ratschlusses ist jedoch an gewisse Bedingungen, welche uns bekannt sind, geknüpft, wobei vorausgesetzt werden mufs, dafs die göttliche Fügung dieselben bei allen, die zur Seligkeit bestimmt sind, auch wirklich zur Erfüllung kommen läfst. Es sind subjektiv Glaube und Liebe, objektiv die Sakramente; die Notwendigkeit der letzteren ruht auf der positiven göttlichen Anordnung, für welche einen allgemeinen inneren Grund nachzuweisen Abälard sich nicht bemüht hat.

Soweit aber das subjektive Gebiet in Betracht kommt, fällt bei ihm wie bei Augustin das entscheidende Gewicht auf die Liebe. Der Glaube ist zwar notwendig, er ist die erste, aber doch nur die eine Bedingung, er ist das fundamentum omnium bonorum, aber an sich selbst rechtfertigt er noch nicht. Auch in dem Begriffe des Glaubens, wie er hier in Betracht kommt, stimmt Abälard wesentlich mit Augustin überein.[1])

Wesentlich ist bei jenem wie bei diesem der Glaube das Fürwahrhalten der christlichen Lehre, aber nicht ohne dafs sich Ansätze zu einer tieferen Auffassung desselben fänden. Mit Augustin unterscheidet auch Abälard zwischen credere Deum, Glauben, dafs Gott sei, credere Deo, Glauben, dafs das, was Gott sage, wahr sei, und credere in Deum, die Vereinigung des Gemütes mit Gott durch den Glauben. Die beiden ersten Stufen sind notwendige Vorbedingungen der Rechtfertigung, aber sie bewirken sie noch nicht, denn beide Arten des Glau-

1) Vergleiche auch oben S. 184 ff.

bens sind Erwählten und Verworfenen gemeinsam, können also kein unterscheidendes Kennzeichen der ersteren bilden. Das credere in Deum dagegen findet sich nur bei den wahrhaft Frommen, und somit könnte es scheinen, als ob der Glaube, in seinem vollen Sinne gefafst, selbst schon die Rechtfertigung ausmache. Das ist jedoch bei Abälard wie bei Augustin deshalb nicht der Fall, weil der Begriff des Glaubens hier nicht mehr in seiner Reinheit festgehalten wird, sondern gleichsam unvermerkt der der Liebe mit eintritt. Denn fragt man, was nach Abälards Meinung das *credere in Deum* seinem eigentlichen Begriffe nach sei, so kann man nur antworten: der Glaube, welcher sich mit der Liebe verbindet. Das credere in Deum ist nichts anderes als das *credere Deo, verbunden mit der Liebe.* Das credere Deo für sich aber hat nur den Sinn des Fürwahrhaltens, nicht wie bei Luther den des Vertrauens; sonst könnte es nicht den Dämonen beigelegt werden.

Doch stehen nur Glaube und Liebe nicht ganz äusserlich neben einander; es liegt in dem Fürwahrhalten der Glaubenswahrheiten etwas, das geeignet ist, die Liebe hervorzurufen und damit zur Rechtfertigung des Menschen mitzuwirken. Näher spricht sich Abälard über dieses Verhältnis folgendermafsen aus. Der Glaube ist es, von dem alles Gute seinen Anfang nehmen mufs, ihm kommt deshalb unter den christlichen Tugenden die Anfangsstelle zu [1]); erst wo der Glaube da ist, können auch Hoffnung und Liebe eintreten; diese fundamentale Bedeutung hat der Glaube dadurch, dafs man nichts hoffen oder lieben kann, was man nicht glaubt. Es findet

1) *Introd. pag. 7, p. 57. Sermo 9 pag. 422. Expos. Ep. Rom. pag. 227. 281. 311. 343. Hexaem. pag. 666: creatio itaque lucis illuminatio est fidei quam Spiritus sanctus his quibus vult inspirans aedificium animae spirituale ab hoc inchoat fundamento.*

ein psychologischer Zusammenhang statt zwischen Glaube und Liebe, denn dadurch, dafs wir glauben, Gott habe seinen Sohn zu unserer Erlösung dahin gegeben, wird in unseren Herzen die Liebe zu Christo und Gott erweckt.[1]) Ausführlicher, mit Hineinziehung der Hoffnung beschreibt Abälard diesen Vorgang, wenn er sagt: zuerst werden die Erwählten durch den Glauben erleuchtet, dann, wenn sie die Barmherzigkeit Gottes und die Kraft der Sakramente erfahren haben, durch die Hoffnung angelockt, Gutes zu thun, um der ewigen Belohnung willen, endlich werden sie durch die reine Empfindung der Liebe gerechtfertigt, indem sie nun Gott nicht mehr um seiner Gaben, sondern um seiner selbst willen lieben. So kann er denn auch sagen, dafs Hoffnung und Liebe natürliche Folgen des Glaubens sind.[2]) Nur darf man dieses *natürlich* nicht im Sinne von *notwendig, unausbleiblich,* sondern nur von *naturgemäfs, normal* verstehen. Denn nicht überall hat der Glaube diese Folge, wohl aber soll er sie haben, und er hat sie bei den Erwählten. Auf sie macht die Verkündigung der Gnade Gottes den Eindruck, dafs sie durch dieselbe zu Hoffnung und Liebe entzündet werden.

Erst mit der Liebe wird die Vollendung des Heilswerkes in dem Menschen, wird die Rechtfertigung erreicht. Denn die Liebe allein ist es, welche einen Wert vor Gott hat, sie allein ist unvergänglich und daher allein der ewigen Belohnung wert. Nur wer sie besitzt, kann nicht verloren gehen, sie allein ist es, welche den Unterschied zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels ausmacht.[3])

---

1) Siehe oben. Vgl. auch *Expos. Ep. Rom. pag. 299. 307.*

2) *Expos. Ep. Rom. pag. 231. 281. cf. 265 sqq. ibid. p. 343: ut ex fide, per quam creditur, et quae omnium bonorum est fundamentum, proficiatis in spe et caritate, quae naturaliter inde sequuntur.*

3) *Expos. Ep. Rom. pag. 209 .... de nostra justificatione ....*

Doch ist Abälards Meinung nicht, dafs jedem, der einmal zu Glauben und Liebe gelangt sei, damit auch schon der Anteil an dem Reiche Gottes gesichert sei, oder, was damit gleichbedeutend ist, dafs nur die Erwählten zu wahrer Liebe gelangen. Diese eigentlich in der Natur der Prädestinationslehre begründete Annahme findet sich bei ihm so wenig wie bei Augustin. Es kann Jemand die Liebe, die er gehabt, wieder verlieren, der Gerechtfertigte kann aufhören, ein Gerechter zu sein. Ob Jemand zu den Erwählten gehöre, darüber entscheidet erst, in welchem Zustande er sich im Augenblicke des Todes befindet.[1])

Von diesem letzten Satze macht Abälard Gebrauch, um die absolute Notwendigkeit der Taufe zur Seligkeit aufrecht zu erhalten.[2]) Die Autoritäten waren in dieser Frage zwiespältig. Augustin hatte seine frühere mildere Ansicht zurückgenommen und behauptet, dafs weder die Kinder noch Katechumenen, welche ohne ihre Schuld die Taufe nicht empfangen, in das Reich Gottes eingehen können, Ambrosius dagegen hatte in einem bestimmten Falle, hinsichtlich des als Katechumenen gestorbenen Kaisers Gratian, der entgegengesetzten Meinung Ausdruck gegeben.[3]) Im 12. Jahrhundert

quae in caritate consistit — ibid. p. 260; Sermo 17 p. 480 (caritas) quae post fidem et spem perfectum efficit *et sola filios Dei a filiis diaboli discernit. Introd. pag. 8* die Liebe allein *remuneratione digna*, cf. *Expos. Ep. Rom. p. 277. 325.*

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 208 nemo quippe juste mori potest, vel habens caritatem, qui damnatur.*

2) *Expos. Ep. Rom. pag. 208 sq.*

3) *Augustin de bapt. ctr. Donatist. IV, 29* und dagegen *Retractt. II, 18. 55* und *De anima et ej. origine I, 10 sqq.*; über Ambrosius vgl. meine Abhandlung: *des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung S. 42 f.* — Die mildere Ansicht vertreten *Bernard. Claraev. de baptismo aliisque quaestt. II, 7 sqq. Hugo Vict. Summa sententt. V, 5. 7.*

neigte man sich zu der letzteren Ansicht, Abälard dagegen vertritt die Augustinische. Man hielt ihm entgegen, dafs Niemand, der in Glauben und Liebe sterbe, verloren gehen könne, er gestand die Richtigkeit dieses Satzes zu, schlofs aber umgekehrt: da die Sündenvergebung unbedingt an die Taufe gebunden ist, so geht daraus, dafs ein Katechumen ohne Taufe stirbt, hervor, dafs er nicht zu den Erwählten gehörte, mithin auch bei seinem Tode sich nicht in dem Zustande des Glaubens und der Liebe befunden hat. Denn allerdings müfste ein nicht Erwählter selig werden, wenn er, so lange er sich im Stande der Liebe befindet, stürbe, aber dies ist eben ein unmöglicher Fall, es kann nach dem göttlichen Ratschlusse ebenso wenig eintreten, als dafs ein Erwählter, der eine Todsünde begangen, sterben sollte, bevor er zur Bufse gelangt ist. Hierbei ist freilich zu bemerken, dafs Abälard annimmt, ein Erwählter könne, nachdem er einmal bekehrt sei, nicht wieder ganz und gar abfallen, auch bei den schwersten Sünden, wie bei dem Ehebruch des David, bleibt eine Grundlage in ihm unerschüttert, in welcher er an Christo festhält, Glaube und Liebe sind nicht vollständig aus seinem Herzen getilgt. Dadurch soll die Verdammungswürdigkeit der Sünde an sich nicht geleugnet werden, nur ist bei dem Erwählten die Bürgschaft für Umkehr und Bufse gegeben, wenn die Zeit dazu gelassen wird, und diese Zeit läfst Gott ihm. In diesem Sinne spricht Abälard den Satz aus, dafs auch um der schwersten Sünde willen Niemand verdammt werde, wenn er nur im Grunde an Christo festhalte.[1])

Sind nun Glauben und Liebe die allgemeinen Bedingungen des Heils, so ist die Frage, wie dieselben in dem Menschen entstehen. Hinsichtlich des Glaubens ist davon schon an

1) *Sententt. cap. 32 pag. 97 sq.*

früherer Stelle die Rede gewesen. Wir haben da gesehen, wie Abälards das intellektuelle Moment besonders hervorhebender Richtung entsprechend der Glaube von ihm auch ganz vorzugsweise als Sache der verstandesmäfsigen Überzeugung gefafst wird, während die Mitwirkung des Gemütes und Willens zur Entstehung desselben sehr in den Hintergrund tritt. Wie nun aber Abälard auch für das Erkennen höherer Wahrheit überhaupt eine göttliche Einwirkung annimmt, so wird er diese für das Zustandekommen des Glaubens, auch sofern unter demselben nur Kenntnis und Zustimmung verstanden wird, nicht ausschliefsen. Wie sich jedoch das eigne Thun des Menschen und die göttliche Einwirkung bei der Entstehung des Glaubens zu einander verhalten, darüber findet sich nichts Näheres. Etwas mehr läfst sich hinsichtlich der Liebe sagen.

Abälard hält fest, dafs die Gnade Gottes überall das vorausgehende Moment sei, und das gute Werk im Menschen beginne. Ohne sie vermag der Mensch nichts. Sie ist so mächtig, dafs sie selbst den noch in der ersten Entwickelung begriffenen Menschengeist heiligen und mit Liebe erfüllen kann, wie dies bei Jeremias und Johannes dem Täufer geschehen sei. Dies sind freilich Ausnahmen, aber auch sonst ist überall, wo der menschliche Geist die Richtung zu Gott nimmt, eine göttliche Gnadenwirkung vorausgegangen.[1])

Da nun aber die göttliche Gnade vielen angeboten wird, nur ein Teil derselben aber wirklich zum Anteil an dem Reich

---

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 311 In electis Dei dona ejus eorum vocationem praecedunt, dum eorum scilicet praeparat voluntatem ut vocanti eos ad se assentiant et jubenti obediant. Ibid. p. 211* remittitur iniquitas quando poena ejus condonatur per gratiam . . . . *ut per hoc jam ipsam gratiam quasi fundamentum scriptura constituat ut quidquid deinceps superaedificaretur praeeunti gratiae deputetur.*

Gottes gelangt — worin liegt der Unterschied zwischen den einen und den andern? Im letzten Grunde ja freilich in der göttlichen Erwählung, aber diese vollzieht sich doch so, dafs keiner ohne einen in seinem eignen Verhalten liegenden Grund des Heiles, sofern es ihm überhaupt angeboten wird, verlustig geht. Dieser Grund nun kann, nach Abälard, nicht darin gefunden werden, dafs die einen die Gnade annehmen, die andern nicht, denn zu dem Annehmenkönnen gehört selbst schon eine Gnadenwirkung, man darf aber auch nicht sagen, dafs Gott manchen, denen er die Gnade anbiete, doch die Fähigkeit nicht gebe, sie anzunehmen, denn dann wäre auch das Anbieten ein scheinbares, nicht ein wirkliches; wie wenn ein Arzt einem Kranken, der nicht im Stande ist, sich zu erheben, eine Arznei bieten, aber ihn nicht aufrichten wollte, so dafs es ihm gar nicht möglich würde, sie einzunehmen. Der Unterschied liegt vielmehr darin, dafs die einen die angebotene Gnade nicht blofs annehmen, sondern auch benutzen und verwerten, die andern dagegen, müfsig und träge, sich ihrer nicht weiter bedienen. Nur bei den ersteren kommt es zu einem wahrhaft frommen, Gott wohlgefälligen Leben, die andern bleiben untauglich, bringen keine Frucht und gehen darum des Heiles verlustig, denn, bemerkt er, hat Gott einmal Jemandem Gnade verliehen, so ist dieser damit auch in den Stand gesetzt, Gutes zu thun, seine Sache ist es nun vermöge dieser Gnade das auch wirklich ins Werk zu setzen; es ist nicht nötig, dafs Gott ihm zu jedem Werke noch eine besondere Gnade verleihe.[1]) Es ist nicht zu leugnen, dafs hier auf des Menschen eignes Thun ein ganz anderes Gewicht fällt, als bei Augustin, dafs in gewisser Weise der Mensch selbst zum Herren seines Schicksals gemacht wird — nur darf

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 293.*

man dabei immer nicht vergessen, dafs die ohne menschliches Wirken zuvorkommende Gnade Gottes die Voraussetzung bildet.

Da die Gnade überall das vorausgehende ist, kann von einem *Verdienste des Menschen* nur in bedingter Weise die Rede sein, nämlich unter der Voraussetzung, dafs die Gnade sich schon wirksam erwiesen hat. Erst durch sie wird der Mensch in Stand gesetzt, sich auch ein Verdienst zu erwerben. Wird also der Mensch gerecht, so geschieht das ganz *aus* Gnade, es geschieht aber zum Teil *durch* sein Verdienst oder vermittelst desselben.[1]) Hierin liegt noch nichts, das von der gewöhnlichen Lehrform abwiche. Etwas Eigentümliches kommt aber bei Abälard dadurch in diese Lehre, dafs er, wie wir wissen, das Verdienst durchaus auf die Gesinnung oder den Willen zurückführt. Hat jemand den Willen, ein gutes Werk zu thun, so ist es vor Gott so gut, als hätte er es wirklich gethan. Sonst hätte ja der Reiche durch sein Geld bei Gott einen Vorzug vor dem Armen, und der Räuber, der jemandem das Geld, das er zu einem guten Werke bestimmt hatte, nimmt, hätte ihn damit seines Verdienstes beraubt. So haben denn auch die Märtyrer ein Verdienst nur durch den Willen in allen Qualen standhaft zu bleiben, die Qualen selbst, die sie erduldet, fügen zu diesem Verdienste nichts hinzu. Auf diese Weise wird der Begriff des Lohnes im eigentlichen Sinne ausgeschlossen, sofern der Lohn eine Leistung zur Voraussetzung hat, Gott belohnt aber nicht die Leistungen der Menschen, sondern er giebt ihnen, was ihrem innern Sein, ihrer Gesinnung entspricht.[2]) Wenn, wie wir sahen, Abälard

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 303* „jam non ex operibus“ i. e. ex meritis suis. Non dicit per merita sed ex meritis, quia et gratia Dei merita Pauli et aliorum non excludit. Sed ex meritis esset non ex gratia si . . . . a meritis nostris procederet, nec gratia Dei praeiret.

2) *Sententt. cap. 34* de meritis ubi consistant. U. a. *pag. 106*

sagt, der Mensch werde zwar nicht ex meritis, aber doch *per merita sua* gerecht, so darf man darum doch in seinem Sinne nicht sagen, der Mensch werde *durch die Werke* gerecht, oder man müfste dies in der uneigentlichen Weise verstehen, dafs es heifsen sollte, durch die Gesinnung, welche sich auch in seinen Werken offenbart. Man darf sagen, dafs Abälard so entschieden wie nur irgend einer der Reformatoren, eine Rechtfertigung *aus den Werken* und überhaupt ein Verdienst *der Werke* vor Gott bestritten hat. Dabei besteht jedoch in den zu Grunde liegenden Gedanken eine wesentliche Verschiedenheit. So sehr der Gedanke, dafs es vor Gott nicht auf das Werk, sondern auf die Gesinnung ankomme, z. B. bei Luther hervortritt und ein wesentliches Moment seiner eignen ethischen Anschauung wie seiner Polemik gegen die kirchliche Lehre und Praxis seiner Zeit bildet, so liegt doch der eigentliche Grund, weshalb er den Werken das Verdienst abspricht, nicht hierin, sondern in dem Gefühl von der Unfähigkeit des Menschen zum Guten bei dem nicht Gerechtfertigten und der Unvollkommenheit auch des Gerechtfertigten — beides aber trifft nicht blofs das Werk, sondern auch die Gesinnung. Die Verwandtschaft der Gedanken Abälards mit denen der Reformationszeit ist also eine beschränkte, sie besteht in einem Punkte, welcher nicht den innersten Kern der reformatorischen Lehre ausmacht. Höchst bedeutsam bleibt Abälards Anschauung nichts desto weniger gegenüber dem in seiner Zeit herrschenden Werk- und Lohndienste. Mag auch den besseren Männern jener Zeit der Gedanke, dafs es nicht auf das äufsere

---

quemadmodum omne peccatum in sola voluntate consistit sic et meritum. Meritum autem nihil aliud est, quam id quod bona voluntate meremur, id est vita aeterna, quam quia diversis voluntatibus boni meremur, secundum quas stella a stella ibi differt in claritate, ideo diversa et plura merita vocitamus.

Werk allein, sondern auf die Gesinnung ankomme, nicht fremd sein, derselbe wird doch in der Regel mehr in der Form einer Klausel als eines Princips ausgesprochen. Als die Hauptsache erscheint das Werk; indem auf dieses gedrungen wird, wird denn wohl auch die Ermahnung hinzugefügt, man solle nicht glauben, dafs es mit dem blofsen Werke genug sei, es gehöre auch die rechte Gesinnung dazu, eine Ermahnung, die dann begreiflicherweise geringen Erfolg hatte, noch ganz abgesehen davon, dafs z. B. die Praxis Bernhards von Clairvaux in seinen Ermahnungen zum Kreuzzug mit seiner eignen, sonst ausgesprochenen richtigeren Erkenntnis in Widerspruch tritt. Dem gegenüber werden wir in Abälards Lehre von der intentio eine höchst beachtenswerte Erscheinung erkennen müssen.

Ein Punkt, der mit der besprochenen Ansicht Abälards sich nicht recht in Einklang bringen und nur aus dem Einflufs der feststehenden kirchlichen Praxis, dem er sich nicht entziehen konnte, erklären läfst, ist die Annahme der Notwendigkeit einer durch gewisse äufsere Werke zu leistenden Satisfaktion für die nach der Taufe begangenen Sünden. Hiervon, wie von den damit zusammenhängenden Lehren von der Bufse und Beichte handelt er in cap. 36 und 37 der Sentenzen und in dem siebenzehnten und den folgenden Kapiteln der Ethik. Die unerläfsliche und an sich ausreichende Bedingung der Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden ist die Bufse, d. h. die aufrichtig reumütige Gesinnung, verbunden mit der Bitte um die göttliche Vergebung. Abälard führt in der Ethik (cap. 17—20) mit ernstem sittlichem Pathos aus, welches die Natur einer solchen aufrichtigen Bufse sei. Nicht die Furcht vor der Strafe allein dürfe den Menschen dazu treiben, sondern in seinem Herzen müsse wahres Mifsfallen an der Sünde selbst sein, sie mufs sich des-

halb auch auf alle Sünden erstrecken; irgend eine, die der Mensch sich vorbehalten wollte, würde ja schon einen contemptus Gottes einschliefsen und damit die Buſse nichtig, die Vergebung unmöglich machen. Sie muſs aber auch mit dem Willen verbunden sein, das den Menschen gegenüber begangene Unrecht gut zu machen; das Fehlen dieses Willens beweist ebenfalls den Mangel an Aufrichtigkeit derselben. Zu der Buſse muſs nun aber auch das Bekenntnis vor Menschen, nämlich vor dem von der Kirche dazu eingesetzten Priester kommen. Zwar ist dieses nicht an sich notwendig, denn es ist kein göttliches Gebot dafür vorhanden, sondern nur die Ermahnung, sich untereinander die Sünden zu bekennen. Deshalb möge der, welchem die Möglichkeit, dem irdischen Priester zu beichten, nicht geboten ist, sich getrost an den unsichtbaren Hohenpriester wenden und auf dessen Vergebung vertrauen. Auch kann es gewisse Umstände geben, in denen aus Rücksichten auf das Gemeinwohl, ex dispensatione, um Ärgernis zu vermeiden, die Beichte unterlassen werden soll.[1]) Abgesehen von solchen Fällen ist sie jedoch unerläſslich, weil es nicht nur eine heilsame Demütigung ist, einem Menschen seine Sünden zu bekennen, sondern weil sie auf einem kirchlichen Gebote beruht, dessen Nichtachtung eine Todsünde ist. Sehr bemerkenswert ist aber, daſs er hier überall das Gewicht nur auf die Beichte, nicht auf die priesterliche Absolution legt. Von dieser redet er in diesem Zusammenhange gar

1) Aus einem solchen Grunde habe Petrus nicht gebeichtet: *Ethica cap. 25 pag. 633 sq.* providebat se fortassis super dominicam plebem a Domino constituendum esse principem et verebatur ne si haec trina ejus negatio per confessionem ejus cito in publicum prodiret super hac ecclesia graviter scandalizaretur etc. — Auch sonst können dergleichen Gründe obwalten, immer aber darf es nur die Rücksicht des Gemeinwohls, nicht eigene Scham sein, welche von der Beichte zurückhält. *Sententt. cap. 36 pag. 112.*

nicht, und was er, wie wir sogleich sehen werden, bei Gelegenheit der Satisfaktionen von der bischöflichen Gewalt des Bindens und Lösens sagt, weist vielmehr darauf hin, daſs er eine solche im Grunde gar nicht anerkennt.

Wenn Gott auf die aufrichtige Buſse hin die Sünde vergiebt, so heiſst dies, daſs er die ewige Strafe derselben erläſst, nicht aber, daſs er auch die zeitliche Strafe derselben aufhebt, wie ja auch in der Taufe die letztere, nämlich der Tod, welcher im Paradiese als Strafe der Sünde verhängt ist, nicht weggenommen wird. Die zeitlichen Strafen, um die es sich hier handelt, sind die des Fegefeuers. Eine Milderung ist es, daſs dieselben durch leichtere Büſsungen in diesem Leben ersetzt werden können.[1]) Welches Maſs solcher Büſsung aber für eine jede Sünde notwendig sei, das steht bei Gott je nach der Schwere derselben fest, und ein Mensch kann daran nichts ändern. Legt darum der Priester oder Bischof jemandem eine zu leichte Buſse auf, so ist die Folge nur, daſs der Sünder dafür um so mehr an jenseitigen Strafen zu erleiden hat.[2]) Es ist also sehr wichtig, daſs der Beichtiger ebensowohl mit Einsicht wie mit Gewissenhaftigkeit verfahre, um den Beichtenden weder ungerecht zu beschweren, noch zu

1) *Sententt. cap. 37 pag. 112 sq.* Tunc dignos fructus poenitentiae facimus quando quod male commissum est in praesenti sic expiatur, ut nihil in futuro expiandum relinquatur. Quantumcunque siquidem futura poena parva subsistat, qualibet tamen hujus vitae gravissima gravior esse contenditur. *Expos. Ep. Rom. pag. 211* Wenn dem Sünder die Sünde miſsfällt und der böse Wille aufhört *jam ita est Deo peccator reconciliatus ut a gehennae poenis sit liberatus*, nec unquam gehennam incurrat si in hoc gemitu moreretur.... Tunc autem *tecta sunt peccata quando in hoc seculo satisfactio sequitur.* Quae quidem satisfactio purgatorias extinguit seculi alterius poenas cum prius poenitentia poenas deleverit damnatorias et gehennales.

2) *Ethica cap. 25 pag. 636 sq.* nec tamen desperandum — satisfacere potuerunt.

dessen eignem Schaden unbedacht zu entlasten, und man thut darum wohl, anstatt untüchtiger geistlicher Vorgesetzter sich tüchtigere Priester zu Beichtigern zu wählen, mögen auch die ersteren darüber zürnen oder es verbieten wollen.[1]) Ganz verwerflich aber ist das Verfahren, das man neuerdings viele Bischöfe einschlagen sieht, welche bei der Einweihung von Kirchen, Altären und bei ähnlichen Anlässen, bei denen man reiche Gaben erwartet, bald den vierten, bald den dritten Teil aller auferlegten Bufsen erlassen — wie man vorgiebt aus Liebe, in der That aus der verwerflichsten Geldgier. Gegen diese damals in Aufnahme kommenden Anfänge des Ablafswesens richtet Abälard die schärfsten Angriffe.[2]) Er geht aber auch noch einen Schritt weiter und stellt die von den Prälaten in Anspruch genommene Befugnis des Bindens und Lösens selbst in Frage. Es sei ja offenbar, dafs viele die bischöfliche Gewalt haben, denen es ebenso an Frömmigkeit wie an Einsicht fehlt. Sollte nun Gott an das willkürliche Thun solcher Bischöfe gebunden sein, so dafs, wenn sie dem einen aus Parteilichkeit die Strafe erlassen, dem andern aus Hafs oder Feindschaft unverhältnismäfsig erhöhen oder ihm überhaupt keine Absolution zugestehen wollen, dies alles auch bei ihm Geltung haben müfste? Nein! man möge sich nicht auf das Wort berufen: welchen ihr die Sünden vergebet,

---

1) *Ibid. pag. 634 sqq.* Sunt fortassis quibus videatur — qui docere nesciunt.

2) Einiges erinnert an Stellen aus Luthers Thesen, *Ethica cap. 25 pag. 637:* atque utinam id saltem pro ipsis, *non pro nummis facerent, ut qualiscunque benignitas potius quam cupiditas videretur. Sed profecto si hoc in laude benignitatis habendum est, quod tertiam vel quartam poenitentiae partem relaxant multo amplius eorum pietas praedicanda erit si dimidiam vel totam ex integro poenitentiam dimitterent.*... Magnae denique impietatis e contrario arguendi videntur cur non omnes subjectos ab omnibus absolvant peccatis etc. Vgl. Thes. 81. 82.

denen sind sie vergeben u. s. w., denn dieses Wort ebenso wie das: ihr seid das Licht der Welt und manche andere gelten nur den Aposteln und denjenigen unter ihren Nachfolgern, welche ihnen an Heiligkeit und Weisheit ähnlich sind.[1]) Es geht hieraus deutlich hervor, dafs Abälard in jenen Worten nicht eigentlich die Übertragung einer Machtvollkommenheit, die Sünden zu vergeben, findet, sondern nur die Aussage, dafs die Apostel oder ihnen ähnliche Männer die Sünden anderer ihrer Schwere nach so richtig werden zu beurteilen wissen, dafs sie das Mafs der Bufse, welches ihnen nach göttlichem Urteile entspricht, mit Sicherheit werden bestimmen können. Daraus ergiebt sich weiter, dafs von einem sakramentalen Charakter der Absolution nicht die Rede sein kann, wie denn Abälard auch ein Sakrament der Beichte nicht kennt und diese selbst nur auf kirchliche Institution zurückführt. Darum ist denn auch hier die persönliche Beschaffenheit des Beichtigers nicht gleichgültig wie bei den Sakramenten die des Spenders.

III.

DIE SAKRAMENTE.

Eine wie bedeutsame Stellung die Lehre von den Sakramenten in der mittelalterlichen Kirche und Theologie einnimmt, ist bekannt. Auch bei Abälard bildet sie, wie wir gesehen haben, einen besonderen Hauptteil des Systems, der uns freilich nur in der skizzenhaften Ausführung der Sentenzen vorliegt.[2]) Im ganzen schliefst sich Abälard hier ziem-

1) *Ethica cap. 26 pag. 638 sq.*

2) *Sententt. cap. 28 sqq.* von wo wir die im Folgenden nicht anderweitig belegten Sätze entnehmen.

lich eng an die kirchliche Überlieferung an, wenn es auch im einzelnen an Eigentümlichem nicht ganz fehlt.

Den Begriff des Sakramentes bestimmt er nach Augustin als *visibile signum invisibilis gratiae.* Er unterscheidet zwischen den sacramenta majora oder spiritualia — als solche benennt er Taufe, Eucharistie, Konfirmation, Ölung und Ehe —. und den übrigen. Welches die letzteren seien, davon sagt er nichts und ebenso wenig bestimmt er ihren Begriff anders als in der negativen Weise, dafs sie das Heil nicht bedingen. Ohne Zweifel hat er aber an die mancherlei kirchlichen Handlungen gedacht, denen man den Namen sacramentum im weiteren Sinne beizulegen pflegte und deren z. B. Hugo v. St. Viktor eine so grofse Zahl anführt.

Abälard erkennt die Notwendigkeit der Sakramente an, aber er versucht es nicht, sie aus der Natur der Sache zu begründen, sondern leitet sie nur aus der göttlichen Einsetzung her, sie ist nur necessitas praecepti. Sie reicht deshalb auch nur so weit, als ein ausdrücklicher Befehl vorhanden ist, daher sagt er, dafs bei den Heiden, die vor der Zeit Christi lebten und denen nicht, wie den Juden, das Sakrament der Beschneidung geboten war, die Möglichkeit da war, durch Glauben und Liebe auch ohne Sakrament zur Seligkeit zu gelangen.[1])

Es ist zu unterscheiden zwischen dem sacramentum und der res sacramenti. Das erstere ist das Zeichen, mit welchem das Sakrament erteilt wird, das andere das Gnadengut, das erteilt wird. Ihre Wirksamkeit erhalten die Sakramente durch das Wort Gottes, das dabei gebraucht wird und den heiligen Geist, der darin thätig ist. Sie ist abhängig von dem richtigen Vollzuge und von der Befugnis dessen, der es erteilt, nicht aber von der Würdigkeit desselben.[2])

1) Cf. *Expos. Ep. Rom. pag. 208 sq.*

2) *Theol. Christ. pag. 375. 510.*

a) *Die Taufe* (Sententt. cap. 28).

Das erste unter den Sakramenten des neuen Bundes ist die Taufe. Sie ist an Stelle der alttestamentlichen Beschneidung getreten. Als Gründe, weshalb die Beschneidung nicht beibehalten worden sei, bezeichnet Abälard, dafs es Christo, als dem neuen König, auch geziemt habe, neue Rechte und Ordnungen zu setzen und dafs ein Grund des Zwistes zwischen Juden und Heiden hätte hinweggeräumt werden sollen. Denn die Heiden würden sich gesträubt haben, dieselbe als einen jüdischen Gebrauch anzunehmen, hätten sie sie aber angenommen, so würde das wieder ein Anlafs zur Überhebung für die Juden geworden sein. Deshalb wurde an Stelle des alten ein neues Sakrament eingesetzt, welches von vornherein für beide Teile gleichermafsen bestimmt war.

Das Zeichen (sacramentum) bei der Taufe ist die äufsere Abwaschung durch das Wasser, welches dazu bestimmt ist, nicht blofs, weil es am leichtesten zu haben ist, sondern auch, weil es wegen seiner reinigenden Kraft das würdigste Zeichen der vollkommenen Reinigung von der Sünde ist. Die res dieses Sakramentes ist die innere Abwaschung und Reinigung von den Sünden, d. h. der Erlafs der Strafe sowohl der Erbsünde, als der vor der Taufe begangenen Thatsünden.[1]) An andern Stellen bezeichnet Abälard als res sacramenti der Taufe die Vereinigung mit Christo, es ist hierin aber kein Widerspruch und keine verschiedene Lehrform zu finden, sondern er sieht es so an, dafs mit der Einverleibung in Christum und durch diese die Befreiung von der Sünde geschieht.

Diese Wirkung der Taufe ist aber bedingt durch den Tod Christi; sie hat deshalb bei denen, welche vor demselben

1) *Introd. pag. 7. Hexaem. p. 631. Expos. Ep. Rom. p. 215.*

getauft wurden, unmittelbar noch nicht stattgefunden, ebensowenig wie bei denen, welche die Beschneidung empfingen, sondern ist erst nachträglich mit dem Tode Christi eingetreten.[1])

Die res sacramenti in der Taufe wird nur denen zuteil, welche das Sakrament im Glauben empfangen; die Ansicht Augustins (de bapt. c. Don. I, 18 sqq.), dafs die, bei denen dies nicht der Fall, sie im Augenblick erhalten, sofort aber wegen ihres Unglaubens wieder verlieren, teilt Abälard nicht. Er hält die einmal erteilte Vergebung für nicht aufhebbar. Auch die, welche später in Sünden verfallen, um deren willen sie verdammt werden, tragen doch nur die Strafen dieser Sünden, nicht der durch die Taufe erlassenen.[2])

Was die Form des Sakramentes betrifft, so ist aufser dem Wasser die Taufformel mit dem Namen des Vaters und Sohnes und heiligen Geistes wesentlich. Die Ansicht des Ambrosius (de spir. s. II, 3), dafs *in nomine Christi* genüge, weil dabei die Trinität verstanden werde, wird in den Sentenzen referirt, aber nicht beurteilt. Eine amtliche Kompetenz des Täufers ist für die Gültigkeit der Taufe nicht erforderlich; Häretiker, Laien, auch Frauen können sie erteilen.[3])

b) *Die Konfirmation* (Sententt. cap. 28 pag. 81).

Wie durch das Sakrament der Taufe die Vereinigung mit Christo begründet wird, so wird sie durch die *Konfirmation* gestärkt und befestigt. Dort wird die Sünde vergeben, hier werden Gnadengaben mitgeteilt, nämlich die Gnade, durch welche man gegen die verschiedenen sündigen Neigungen

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 215.*
2) *Expos. Ep. Rom. pag. 236.*
3) *Epist. VII. pag. 123.*

(singula vitia) zu kämpfen in den Stand gesetzt wird. Denn wie die Israeliten, nachdem die ihnen im Rücken nachsetzenden Ägypter im rothen Meere ertränkt waren, in der Wüste neue Feinde zu bekämpfen fanden, so begegnen auch uns, nachdem der Feind, der uns zuerst verfolgte, in der Taufe ertränkt ist, viele Anfechtungen der Sünde in der Wüste dieses Lebens, gegen welche wir in diesem Sakrament mit Schutz- und Trutzwaffen versehen werden.

Erteilt kann dieses Sakrament nur von den Bischöfen (summis pontificibus) werden, wie es zuerst nur von den Aposteln erteilt wurde. Ihnen wird die Fähigkeit dazu durch die Weihe verliehen, vermöge deren sie es gültig spenden können, wie wenig auch sie selbst würdige Personen sein mögen.

c) *Das Sakrament des Altars* (Sententt. cap. 29).

Wird in der Konfirmation der Glaube in der Gemeinschaft mit Christo befestigt, indem ihm Kräfte zum Kampfe gegen die Sünde verliehen werden, so ist *das Sakrament des Altars* ebenfalls zu solcher Befestigung eingesetzt, sofern die Liebe zu Christo durch dasselbe erhöht wird. Denn das Leiden und Sterben Christi wird uns in demselben jedesmal aufs neue vergegenwärtigt. Um dieses Gedächtnisses willen hat auch er selbst das Sakrament eingesetzt, denn durch das Gedenken an unsere Freunde wird die Liebe zu ihnen in uns erhöht. So werden wir durch die Betrachtung seiner Liebe zur Liebe gegen ihn entflammt und diese wechselseitige Liebe verbindet uns mit ihm.

Man könnte, wenn man diese Sätze für sich ansieht, leicht zu der Meinung kommen, daſs Abälard das ganze Wesen dieses Sakramentes in bloſs subjektiven Momenten finde.

Aber der Verfolg seiner Auseinandersetzung in den Sentenzen zeigt sogleich das Gegenteil.

Auch bei diesem Sakramente ist sacramentum und res sacramenti zu unterscheiden. Das sacramentum aber, d. h. das leibliche Zeichen besteht hier nicht, wie man meinen möchte, in Brot und Wein, denn diese Elemente sind, auch nach Abälard, überhaupt nur vor der Konsekration da, nach derselben ist das Brot der Leib Christi, der Wein das Blut, so dafs der wahre Leib Christi, ja Christus selbst, da ist. Es scheint Brot und Wein da zu sein, ist es aber nicht wirklich, scheint gebrochen zu werden und wird doch nicht wirklich gebrochen. Da nun nach der Konsekration Brot und Wein nicht mehr ihrer Substanz nach da sind, so entsteht die Frage, welcher Substanz diese Formen oder species des Brotes und Weines, die man wahrnimmt, angehören? Abälard antwortet, dafs wegen der Scheu, die man sonst tragen würde, das Sakrament zu empfangen, der Leib Christi selbst diese Formen annimmt. Der Einwendung, dafs doch Christus, nachdem er einmal den menschlichen Leib angenommen, ihn niemals abgelegt habe und deshalb nicht zu dieser Form hinzu eine andere annehmen könne, begegnet Abälard mit der Berufung auf die wunderbare und durchaus einzigartige Beschaffenheit des Leibes Christi. Wie er auf dem Wasser wandelte, bei verschlossenen Thüren zu den Jüngern eintrat, gleichzeitig an verschiedenen Orten ist u. s. w., so gehört auch das zu seiner besonderen Natur, dafs er verschiedene Gestalten annehmen kann. Doch stellt er noch eine zweite Ansicht der eben angeführten zur Seite. Wolle man es sich nicht so denken, dafs der Leib Christi jene Form annehme, so könne man auch sagen, dafs die Gestalten des Brotes und Weines, um den Leib und das Blut Christi zu verbergen, in der Luft seien, gleichwie eine Menschengestalt in der Luft ist, wenn

ein Engel in menschlicher Gestalt erscheint. Der letztere Vergleich deutet die Meinung Abälards, die ohne denselben und ohne den Zusammenhang der ganzen Auseinandersetzung, der uns jetzt in den Sentenzen vorliegt, nach der blofsen Anführung des Satzes bei Wilhelm von St. Thierry unverständlich sein mufste. Er will nämlich sagen: wie bei einer Engelserscheinung der Engel nicht wirklich verkörpert ist, nicht einen Menschenleib angenommen hat, sondern die in der Luft befindliche Gestalt nur dazu dient, dem Menschen die Gegenwart des Engels zu versinnlichen, so dienen jene Formen des Brotes und Weines, die demnach von jeder Substanz getrennt sind, dazu, die wahre Gestalt des Leibes Christi zu verhüllen, ohne dafs zu sagen wäre, der Leib habe diese Gestalten angenommen. Es geht aus diesen Auseinandersetzungen deutlich hervor, dafs Abälard die Transsubstantiationslehre in vollem Mafse festhält und nur hinsichtlich einer Frage von sekundärer Bedeutung, nämlich wie jene äufseren erscheinenden species des Brotes und Weines zu erklären seien, eine eigene Ansicht als probabel aufstellt. Seine Gegner waren freilich geneigt, ihm auch diese als Ketzerei anzurechnen; wir werden derselben eine irgend erhebliche Bedeutung nicht beilegen können.

Dieser in dem Altarsakramente nach der Konsekration vorhandene wirkliche Leib Christi ist nun nach Abälard das *sacramentum*, das Zeichen, welches von allen, ohne Rücksicht ihres religiösen Zustandes, welche das Sakrament erhalten, empfangen wird. Die *res sacramenti* aber, das Bezeichnete, ist der Leib Christi, welcher die Kirche ist, das Blut ist das Zeichen des Geistes, der durch seine siebenfältige Gnade sie lebendig macht und in ihr wirkt; das Empfangen und sich Einverleiben aber, das in diesem Sakramente stattfindet, ist ein Zeichen der Vereinigung und Gemeinschaft, die zwischen

den Gliedern und dem Haupte stattfindet. Da diese Gemeinschaft zwischen Christus und dem einzelnen Gläubigen aber durch das Altarsakrament nicht erst begründet, sondern nur gestärkt wird, so ist bei diesem Sakramente zwischen der res und der efficacia, die bei der Taufe zusammenfallen, noch zu unterscheiden, die res ist die Einigung selbst, die efficacia die Befestigung in derselben.

d) *Das Sakrament der Salbung* (Sententt. cap. 30).

Eine dreifache Salbung hat an dem Haupte, Christo stattgefunden, eine dreifache wird auch an den Gliedern geübt. Christus ist zuerst mit dem Öl des Geistes von seiner Empfängnis her gesalbt worden, dann hat Maria im Hause Simons des Aussätzigen zuerst seine Füfse gesalbt, später sein Haupt, als sie den Inhalt des Nardengefäfses über ihn ausgofs. So wird auch der Christ zuerst bei der Taufe, dann bei der Konfirmation, endlich vor seinem Lebensende gesalbt. Das Sakrament dieser letzten Salbung aber ist, weil es das letzte Sakrament ist, das der Christ empfängt und gewissermafsen der vollendende Abschlufs der übrigen, insbesondere mit dem Namen der Salbung bezeichnet worden.

Die res sacramenti ist hier dieselbe, wie bei dem Altarsakrament, die Einigung der Glieder mit dem Haupte, welche darin ersichtlich wird, dafs nach dem Vorbilde Christi auch die Christen gesalbt werden. Die besondere Wirkung desselben aber ist die Vergebung aller oder doch der meisten Sünden, die der Sterbende in seinem Leben begangen hat. Die Salbung geschieht aber an den einzelnen Sinneswerkzeugen damit, was durch die Sinne gesündigt worden ist, vergeben werde.

e) *Das Sakrament der Ehe* (Sententt. cap. 31).

Obwohl die Annahme, dafs die Ehe als ein Sakrament und zwar im eigentlichen Sinne des Wortes anzusehen sei, eigentlich nur in der lateinischen Übersetzung der Schriftstelle Eph. 5, 32 ihren Grund hatte, so war sie im 12. Jahrhundert doch schon so herrschend geworden, dafs auch Abälard sie nicht als etwas in Frage Stehendes behandelt, obwohl er es nötig findet, eine Begründung dafür zu geben. Er findet einen Unterschied zwischen der Ehe und den übrigen Sakramenten darin, dafs sie kein Heilsgut mitteile, das Recht aber, sie als Sakrament anzusehen, sei sowohl darin begründet, dafs sie Zeichen der Verbindung Christi mit der Gemeinde sei, wie darin, dafs sie (für die, welche der Inkontinenz wegen derselben bedürfen) ein zum Heile dienliches Mittel gegen ein Übel sei.

Das Wesen der Ehe besteht in der legitimen Verbindung eines Mannes und Weibes, vermöge deren sie ohne Schuld in geschlechtlichen Verkehr treten können. Es ist zu unterscheiden zwischen der Verlöbnis, der *foederatio de conjugio contrahendo* und der *foederatio conjugii*, durch welche sich die Gatten gegenseitig als solche Treue geloben. Erst durch die letztere wird die Ehe wirklich begründet. Die Ehe hat drei eigentümliche Güter, fides, proles und sacramentum. Die fides ist die gegenseitige Treue der Ehegatten, die Nachkommenschaft ist ein Gut, sofern durch die fromme Erziehung der Kinder gut gemacht wird, was in ihrer Erzeugung gesündigt wurde. Sacramentum, dafs sie die Verbindung Christi mit der Gemeinde bezeichnet. Es sei, bemerkt Abälard ferner, bei diesem Sakrament ehemals vieles erlaubt gewesen, was jetzt unerlaubt sei. So hätten die Israeliten, damit das Volk Gottes mehr ausgebreitet werde, mehrere Frauen nehmen

dürfen, nur den Königen sei, wie er seltsamer Weise meint, blofs eine gestattet gewesen, damit sie nicht an der Sorge für das Volk gehindert würden. Wenn David und Salomon mehrere gehabt, so hätten sie damit offenbar dem Gesetze zuwider gehandelt. Jetzt aber sei, da das Volk Gottes ohnehin zahlreich geworden, für die Ehe aller Christen dasselbe Mafs gegeben, das im A. T. für die der Könige gegolten hat. Auch war es im A. T. vorgeschrieben, dafs jeder aus seinem Geschlechte eine Frau nehmen solle, damit nämlich die Erbteile nicht vermischt würden, gegenwärtig aber sei das verboten, damit durch die Ehestiftung vielmehr unter solchen, die einander nicht näher angehören, eine Verbindung gestiftet und damit die Gemeinschaft der Liebe immer weiter ausgebreitet werde.

Auch unter Ungläubigen kann eine wirkliche Ehe stattfinden, denn wenn Johannes der Täufer den Herodes um Ehebruchs willen straft, weil er seines Bruders Frau genommen, so geht daraus hervor, dafs jene zuvor in einer wirklichen Ehe gestanden, und Augustin sagt, die Ehe sei ein natürliches Gut, welches als solches auch bei den Ungläubigen seine Stelle habe. Auch zwischen einem gläubigen und einem ungläubigen Teil findet eine wirkliche Ehe statt nach 1. Cor. 7, 14; wenn solche Ehen für unerlaubt gelten, so liegt der Grund nur darin, dafs eine christliche Kindererziehung in ihnen nicht verbürgt ist. Dies scheint mir wenigstens der Sinn des Satzes zu sein: Christianus etiam Judaeam posset ducere si recompensatio inde sequeretur. Denn zuvor, wo Abälard von den Gütern der Ehe redete, bemerkte er, zu denselben gehöre auch proles, *ut susceptus filius religiose educetur*, id est ad decorem, ut quod ibi per peccatum commissum est, *filiorum fructu recompensetur*. Eine solche recompensatio vermittelst christlicher Erziehung würde in Frage gestellt sein, wenn der eine Teil kein Christ wäre.

IV.

DIE LETZTEN DINGE.

In der Lehre von den letzten Dingen, auf welche Abälard immer nur gelegentlich zu sprechen kommt, schliefst er sich meist an das an, was er bei Augustin und Gregor d. Gr. vorfand und wir könnten deshalb diesen Gegenstand übergehen, wenn nicht doch in einer Beziehung seine spiritualistische Richtung zu einem charakteristischen Ausdrucke käme.

Entsprechend der biblischen und kirchlichen Lehre sagt auch Abälard, dafs gegen Ende des gegenwärtigen Zeitlaufes der Antichrist erscheinen wird mit diabolischen Wunderkräften ausgestattet, und teils durch diese, teils durch Gewalt viele zum Abfall bringen, die treubleibenden Frommen aber verfolgen. Dann werden Henoch und Elias als die beiden in der Offenbarung Johannis geweissagten Zeugen erscheinen. Von den Juden wird ein Teil dem Antichrist anhängen, ein Teil aber zu Christo sich bekehren, vielleicht aber ist anzunehmen, dafs auch die, welche im Anfang sich dem Antichrist anschlossen, dann durch die Predigt des Henoch und Elias werden bekehrt werden und so das Wort des Apostels Paulus, dafs das ganze Israel bekehrt werden solle, sich in vollem Mafse erfüllen.

Der Antichrist wird durch die Erscheinung Christi selbst besiegt und nun findet das Endgericht statt, welches das Schicksal aller Menschen für ewig bestimmt. Es werden aber bei diesem Gerichte zwei Klassen, sowohl der Erwählten, wie der Verworfenen sein. Das Gericht findet nicht in Worten, sondern durch die That statt, indem sich das innerste Wesen einer jeden Seele enthüllt und damit zugleich klar wird, ob sie zu den Erwählten oder zu den Verworfenen gehört. Die-

jenigen, welche schon vor dem Gericht völlig von der Sünde gereinigt und dadurch als Erwählte erwiesen sind, werden nicht mehr gerichtet, sondern sie richten vielmehr mit Christo, die, welche dazu noch nicht gelangt sind, werden erst jetzt im Gerichte in ihrem wahren Wesen als Erwählte offenbar. Ebenso sind die, welche im Unglauben gestorben, schon gerichtet, die aber, welche zwar geglaubt, aber nicht dem entsprechend gelebt haben, werden hier gerichtet und verworfen.[1])

Sowohl die Seelen der Frommen wie der Verdammten werden wieder mit den Körpern vereinigt. Den ersteren wird dadurch freilich an sich kein Zuwachs der Seligkeit. Denn diese besteht in dem geistigen Anschauen Gottes, welches so vollkommen beseligt, dafs aufserdem für kein Bedürfen und kein Wohlsein mehr ein Raum ist[2]), aber doch wird es für sie ein Gegenstand der Freude und des Preises Gottes sein, dafs diese Leiber, die früher so schwach und so schwerfällig, der Seele so hinderlich waren, jetzt leicht und herrlich geworden sind, und vollkommen der Seele dienstbar und gehorsam allen Willensregungen derselben unbedingt folgen. Die Art, wie Abälard über die Beschaffenheit dieser Leiber und ihr Verhältnis zu der Seele spricht, zeigt deutlich, dafs er an der Auferstehung und Verklärung des Leibes nicht zweifelt, nur sucht er die Vorstellung fern zu halten, als könnte die Seele in dem zukünftigen Zustande des Leibes bedürftig sein. Er wird dann nicht mehr wie gegenwärtig ein Hindernis für sie sein, er wird nicht mehr auf sie einwirken, sondern ihr nur gehorchen.[3]) Es mag sein, dafs

1) *Expos. Ep. Rom. pag. 179 sq.*

2) *Theol. Christ. pag. 457. Expos. symb. apost. p. 612.*

3) *Hexaem. pag. 637. Expos. symb. ap. p. 613. Sermo 15 p. 475. Expos. Ep. Rom. p. 181. 339. Dialog. p. 704.*

Abälard die Wiederherstellung desselben nur wegen der biblischen und kirchlichen Lehre angenommen hat und in der oben angeführten Weise zu motivieren sucht, das giebt jedoch keinen Grund, daran zu zweifeln, dafs er sie wirklich geglaubt habe.[1])

Eine wirkliche aber furchtbare Bedeutung hat dagegen die Wiederherstellung des Leibes für die Verdammten. Die Existenz dieses Leibes ist ein beständiges Sterben, und wenn nun die Qual des Todes, d. h. der Trennung der Seele von dem sterbenden Leibe so grofs ist, dafs manche fromme Seelen um derselben willen den Leib zu verlassen sich scheuten, wie Abälard mit Berufung auf eine Erzählung aus den Lebensgeschichten der Väter sagt, so mufs das beständige Verbundensein mit einem in solchem Zustande befindlichen Leibe eine so grofse Qual sein, dafs man gar keiner anderen von aufsen herzukommenden Marter, wie eines sinnlichen Feuers und dergl. bedarf, um die Strafen der Hölle furchtbar zu machen. Auf die Abweisung solcher sinnlichen Vorstellungen, besonders der von einer räumlichen im Inneren der Erde befindlichen Hölle, legt er grofses Gewicht.

Überhaupt weist Abälard darauf hin, dafs Seligkeit und Unseligkeit ja doch nicht von einem Orte abhängen können, nicht auf den Ort, sondern auf den Zustand komme es an. Wer des Anschauens Gottes geniefst, der ist selig, der ist im Paradies, wo immer er sich auch leiblich befinden möge. Wenn die Engel, um Gottes Befehle auszurichten, dahin und

---

1) Vergleiche z. B. *Expos. fidei in symb. Athanasii pag. 617*, wo er die Frage berührt, wie die Leiber der Kinder und Greise bei der Auferstehung werden beschaffen sein, und dazu bemerkt: quidquid tamen de hoc aestimemus, *illud procul dubio constat, resurrectionem dici non posse absque illa corporis substantia quae pertulit casum in morte.*

dorthin gesandt werden, verlieren sie durch keine Entfernung und keinen Zwischenraum des Ortes etwas von ihrer Seligkeit. Wiederum befinden sich die Dämonen, wiewohl sie in der Luft, also in höheren Orten als die Menschen sich aufhalten, darum Gott um nichts näher. Auch für das Feuer der Hölle bedarf es nicht eines besonderen Ortes. Nicht das Feuer an sich bedingt die Qual, sondern die Beschaffenheit der Körper. In dem Ätherhimmel brennt ja ein Feuer, das, je reiner es ist, um so schärfer sein muſs, und doch verletzt es die Körper der Seligen nicht.[1])

1) *Dialog. pag. 606 sqq.*

X.

SCHLUSSBETRACHTUNG.

Ein Überblick über das Ganze der Lehre Abälards, wie wir sie im Vorangehenden dargestellt haben, ergiebt, dafs uns hier in der Periode, in welcher die Scholastik sich erst zu entfalten beginnt, eine eigentümliche Erscheinung entgegentritt, deren gleichen sich in der ganzen folgenden Zeit derselben nicht wiederfindet, zugleich aber auch, dafs es nicht ein einheitliches Ganzes ist, mit dem wir es zu thun haben, sondern ein Produkt verschiedener und verschiedenartiger Faktoren, eine Fülle von Ansätzen, die nicht zu entsprechender Entwickelung gelangt sind. Es fehlt nicht blofs die Durcharbeitung zu einem formell abgerundeten, in sich geschlossenen Systeme, sondern, wenn man die einzelnen Sätze mit einander vergleicht, vielfach auch der innere Einklang; das Werk läfst nicht blofs die letzte Hand vermissen, welche diese und jene Unebenheit ausgeglichen haben möchte, sondern das Ganze ist von vornherein nicht aus einem Gusse.

Der Ursachen, welche diesen Mangel an Einheit verschulden, sind mehrere. Auf den Mangel an Geschlossenheit in der Persönlichkeit Abälards haben wir schon früher hingewiesen; er mufste sich auch in seiner Theologie bemerklich machen, wie das namentlich in seinem Schwanken zwischen

Rigorismus und Laxheit in der Ethik deutlich hervortritt. Doch wird man nicht alles auf diesen Grund zurückführen dürfen.

In der überwiegend kritischen Geistesanlage Abälards lag es, dafs er nicht sowohl von einem Prinzip ausgehend, ein System zu konstruieren versuchte, als an die überlieferte Lehre je in ihren einzelnen Teilen anknüpfend dieselben untersuchte, abänderte, umgestaltete, und zwar nicht immer unter denselben Gesichtspunkten und von denselben Prinzipien aus. Wie aber die Ausgangspunkte, von denen er seine Untersuchungen unternimmt, verschieden sind, so wollen auch die Resultate, zu denen er von dem einen und dem andern aus gelangt, sich nicht immer harmonisch verbinden, es steht ihm nicht ein Centralpunkt klar vor Augen, zu dem sie alle hinführen sollten. Dazu kommt, dafs auch das Verhältnis zu der kirchlichen Überlieferung in doppelter Weise hemmend auf die Ausgestaltung seiner Theologie einwirkte.[1]) Äufserlich, sofern die Furcht vor den Angriffen, denen eine freiere Behandlung der Lehre nicht entgehen konnte, ihm ein gewisse Reserve aufnötigte und die rückhaltslose Darlegung seiner Meinungen ihm nicht gestattete, innerlich, sofern er selbst sich nicht in einer völlig klaren Stellung zu der kirchlichen Lehrautorität befand, denn, während er auf der einen Seite das Recht der Kritik in Anspruch nahm und übte, fühlte er sich doch wieder durch jene Autorität gebunden und liefs seiner eigenen Überzeugung Sätze aufdringen, die mit seiner Denkweise im Grunde nicht übereinstimmten. Endlich lag ein Hindernis für die freie Entwickelung seiner Gedanken auch in dem allgemeinen wissenschaftlichen Zustande der Zeit.

---

1) Vergleiche das Urteil *Ch. W. Niedners, Einleitung in die Geschichte der Philosophie und Theologie christlicher Zeit. S. 179.*

Viele seiner Gedanken konnten bei den Mitteln, welche damals geboten waren, eine geeignete Durchführung nicht finden, wozu noch der Mangel an Interesse bei den Zeitgenossen, und infolge dessen das Fehlen derjenigen Anregung und Ermunterung kam, welche in dem Verständnis der Hörer und Leser für den Lehrer und Forscher liegt.

Aber wenn eine einheitliche Durchbildung in der Theologie Abälards nicht zu finden ist, so läfst sich doch eine gewisse zu Grunde liegende Richtung, es lassen sich auch gewisse beherrschende Gedanken nachweisen. Als der wissenschaftliche Charakter der Theologie Abälards ist vor allem der einer kritischen Behandlung der theologischen Gegenstände zu bezeichnen. Sein Verfahren bildet im ganzen einen Gegensatz gegen den in seiner Zeit herrschenden Dogmatismus, d. h. eine Behandlung der Theologie, welche von den ohne wirkliche Prüfung aufgenommenen Sätzen der Kirchenlehre ausging, aus diesen ein System erbaute, und die innere Konsequenz desselben zum Mafsstabe für die Beurteilung aller einzelnen Fragen machte. Dem gegenüber finden wir bei Abälard die Richtung, von den Dingen, wie sie thatsächlich vorliegend der unbefangenen Betrachtung sich darbieten, auszugehen.

Dies zeigt sich schon in seiner Ansicht von der heiligen Schrift und in der Behandlung derselben. Wenn die herrschende Anschauung aus dem Grundsatze, dafs die heilige Schrift von Gott eingegeben sei, folgerte, dafs jedes Wort derselben als ein Wort Gottes anzusehen sei und darüber fast vergafs, dafs sie doch von menschlichen Autoren geschrieben ist, so fafst Abälard sie nach dieser der unbefangenen Betrachtung sich aufdrängenden Seite ins Auge (s. oben S. 130 ff.), und macht von diesem Gesichtspunkt auch für die Auslegung derselben Gebrauch. Den von ihm allgemein aufgestellten

hermeneutischen Grundsatz, dafs es die eigentliche Aufgabe des Auslegers sei, das, was der Autor gedacht und gewollt, zur Anschauung zu bringen [1]), wendet er auch hier an. Deshalb erklärt er es für wesentlich die Intention, welche ein jeder der biblischen Schriftsteller bei Abfassung seines Buches gehabt, kennen zu lernen und sie zum Ausgangspunkt der Auslegung zu nehmen, danach verfährt er besonders bei der Auslegung des Römerbriefes.[2]) Er sieht sie in der Absicht, den Stolz und das Vertrauen auf eigenes Thun und eigene Vorzüge sowohl bei Juden wie bei Heiden zu brechen und dadurch die Eintracht zwischen beiden Teilen herzustellen, und erklärt hieraus mehrfach die einzelnen Ausführungen des Apostels. Er sucht wenigstens hier und da zu ermitteln, wie die Worte des Apostels im Grundtexte mögen gelautet haben, er macht sprachliche Bemerkungen über Struktur und Wortgebrauch, er sucht namentlich aber den Zusammenhang zu erläutern. Dagegen enthält er sich aller Abschweifungen auf das Gebiet der Spekulation, und wo er dogmatische Exkurse einfügt, da betreffen sie Gegenstände, welche mit der Schrift selbst in innerem Zusammenhange stehen. Dafs dabei doch Auslegungen vorkommen, welche dem einfachen Wortverstande nach unmöglich sind, wird uns freilich ebensowenig befremden dürfen, wie, dafs er der Tiefe der paulinischen Gedanken oft wenig gerecht wird — die wesentlichste Verfehlung ist, dafs er unter dem Gesetze, durch welches der Mensch nicht gerecht werden kann, nur das Cäremonialgesetz verstan-

---

1) Vergl. oben S. 32 und *Johannes Sarisber. metalog. III, 1. in.* (ed. Amstel. v. 1664 pag. 840).

2) Das Urteil von Ed. Reuss *(Geschichte der heiligen Schriften N. T. 5. Aufl. § 533. II, 266)* über die Scholastiker als Exegeten bedarf überhaupt gewisser Einschränkungen und ist insbesondere für Abälard durchaus nicht zutreffend.

den wissen will. — Die Art seiner Betrachtung der heiligen Schrift bringt es auch mit sich, dafs sich bei ihm wenigstens eine Hindeutung auf verschiedene Lehrbegriffe, mithin die Ahnung einer biblischen Theologie im neueren Sinne vorfindet.[1]) Als ein wirkliches wissenschaftliches Verdienst würde man das freilich nur dann betrachten dürfen, wenn er zum mindesten einen Ansatz *zur Durchführung* dieses Gedankens gemacht hätte, was nicht der Fall ist.

Dafs seine kritische Richtung verbunden mit seinen unbefangenen Interpretationsgrundsätzen ihn in den Werken der Kirchenväter vielfache und nicht immer auszugleichende Differenzen mufsten wahrnehmen lassen, und dafs es seiner wissenschaftlichen Richtung entsprach, dieselben vielmehr ans Licht zu stellen als zu verdecken, möge nach dem früher Gesagten hier nur erinnert sein.

Mit der echt wissenschaftlichen auf das Reale, in der geistigen Erfahrung seine Grundlage Findende, gerichteten Denkweise Abälards hängt es ferner zusammen, dafs er manche Dinge gar nicht berührt, mit denen sich andere Scholastiker, zumteil auch schon die Kirchenväter, viel beschäftigt haben. Es ist bekannt, wie die späteren Scholastiker Fragen in Unzahl aufgeworfen und in der eingehendsten Weise erörtert, mit der gröfsten Zuversichtlichkeit entschieden haben, über Dinge, von denen sie schlechterdings nichts wufsten noch wissen konnten. Aber schon bei Abälards Zeitgenossen, Robert Pullus und dem Lombarden, findet sich genug dergleichen. Ist Eva aus der Rippe Adams mit oder ohne Hinzunahme anderen Stoffes gebildet worden? Kann ein böser Geist, wenn er einmal von einem Heiligen überwunden worden ist, diesen, und kann er einen anderen noch einmal ver-

1) Prologus in Expos. epistolae ad Romanos pag. 153 sqq.

suchen? (Petrus Lomb. sententt. lib. II dist. 18 und ibid. dist. 6, h.) Und was weifs Robert (lib. VI, cap. 21—49) nicht alles von den guten und bösen Engeln zu sagen. Aber schon Augustin hat mit seinen Untersuchungen über die Leiber der Auferstandenen und ähnlichem der Meinung, dafs man auf dem Wege der logischen Konsequenz aus Glaubenssätzen oder Stellen der heiligen Schrift ein Wissen über Dinge erlangen könne, für welche jeder Anknüpfungspunkt in äufserer oder innerer Erfahrung fehlt, den bedenklichsten Vorschub geleistet. Eben in der Abwendung von dieser Richtung zu einem nüchterneren wissenschaftlichen Verfahren liegt ein Hauptcharakterzug der Theologie Abälards.

Nun ist gewifs, dafs eine wissenschaftliche Richtung der Art, wie wir Abälard sie einschlagen sehen, auch zu einer Auflösung des wesentlich Christlichen führen *kann*, wenn sie nämlich den Thatsachen der inneren christlichen Erfahrung und den notwendigen Konsequenzen derselben nicht gerecht wird, sondern die *allgemein menschliche* sittliche und religiöse Erfahrung zum Mafsstab für die Beurteilung des Christlichen macht und dieses auf das allgemein religiöse Element zu reducieren sucht. Ein solcher Prozefs hat sich, seitdem durch die Reformation der kirchliche Glaubenszwang gebrochen war, mehrfach vollzogen; gemäfsigt, zurückhaltend, nicht bis zu den äufsersten Konsequenzen fortschreitend im Arminianismus, in sich überstürzender, gleichsam tumultuarischer Weise im englischen Deismus, in der breitesten, am meisten wissenschaftlichen, am meisten mit innerer Konsequenz fortschreitenden Form innerhalb der deutschen Theologie von den Anfängen des Rationalismus bis zu D. F. Strauſs und der Tübinger Schule.

Es kann jedoch nicht als normal angesehen werden, dafs der Prozefs der wissenschaftlichen Kritik zu einer Auflösung

des Christentums führe, vielmehr geschieht das nur vermöge einer Verkennung des eigentümlichen Charakters des Christentums, einer Verkennung, welche nicht blofs auf einem religiösen Mangel beruht, sondern auch ein wissenschaftlicher Fehler ist. So tritt denn auch nicht bei allen, welche sich in einer solchen kritischen Richtung bewegen, diese Folge ein. Wenn sie nicht eintritt, so kann das allerdings darauf beruhen, dafs der kritische Prozefs noch nicht mit Konsequenz durchgeführt wird, es kann aber auch der Fall sein, dafs es zwar an der Konsequenz nicht fehlt, dafs aber der Punkt gefunden ist, welcher der Kritik Stand hält, sich von ihr nicht auflösen und beseitigen läfst, und der dann auch für die wissenschaftliche Rechtfertigung des Christentums naturgemäfs den Ausgangspunkt bildet. Dabei ist auch *die* Möglichkeit vorhanden, dafs beide Momente zusammenkommen, dafs also einerseits die Kritik noch vor Vielem Halt macht, das unangetastet zu lassen, ein wissenschaftlicher Grund entweder überhaupt nicht vorhanden oder doch von dem Kritiker nicht erkannt ist, der Kritiker andrerseits aber auch mit mehr oder weniger Klarheit einsieht, an welchem Punkte die wissenschaftliche Rechtfertigung des Christentums einzusetzen hat.

Sehen wir darauf hin die Theologie Abälards an, so ist allerdings zuzugestehen, dafs sich in ihr Inkonsequenzen finden, welche ihren Grund entweder darin haben, dafs er selbst seine Gedanken nicht bis zu Ende ausgedacht hat, oder dafs er sich scheute, ihnen einen offenen Ausdruck zu geben, wobei schwer zu entscheiden sein wird, welches von beiden in jedem einzelnen Punkte der Fall gewesen ist. So haben wir schon darauf hingewiesen, dafs er hinsichtlich der unbedingten Autorität der heiligen Schrift folgerichtiger Weise Limitationen machen mufste, die er doch eben kaum andeutet. So würde

es ferner in der Konsequenz seiner Anschauung von der Sünde gelegen haben, die Bedeutung des Sündenfalles im Paradiese noch mehr als er es schon thut, abzuschwächen, ihn wesentlich nur als den ersten Fall der Sünde, nicht als ein für das ganze Menschengeschlecht verhängnisvolles Ereignis zu fassen, die Anlässe zur Sünde, welche in der Natur des Menschen liegen, als eine natürliche Mitgabe des irdischen Zustandes überhaupt zu betrachten. Ferner würde er folgerichtig nicht blofs für die Heiden der vorchristlichen Periode, sondern auch für die nach der Zeit Christi aufserhalb der Kirche Stehenden eine Möglichkeit des Heils haben annehmen müssen, was sich mit der ausschliefslichen Vermittelung desselben durch Christum auch auf Grund der sonst ausgesprochenen Ansichten Abälards immer noch hätte in Einklang bringen lassen. Weiter wird die Lehre von den Satisfaktionen als eine ihm mehr durch die kirchliche Praxis aufgedrängte, als aus seinen eignen Grundanschauungen zu rechtfertigende anzusehen sein und ebenso steht die Lehre von den Sakramenten mit diesen in keinem organischen Zusammenhange. Eine konsequentere Verfolgung seiner Grundgedanken hätte auch auf alle diese Lehren umgestaltend einwirken müssen.

Indem wir dies anerkennen, kommen wir jedoch nicht zu der Ansicht Reuters, welcher überhaupt alle positiv kirchlichen oder christlichen Elemente der Lehre Abälards für blofse Inkonsequenzen ansieht, welche ein Rest christlichen Glaubens ihm aufnötigte, während seine eigentliche Tendenz die gewesen sei, das Christentum in die natürliche Religion aufzulösen. Was uns hindert, diese Ansicht zu teilen, ist wesentlich die Stellung, welche Abälard der Person Christi giebt. Hier ist nicht ein blofser Rest überlieferten Glaubens, sondern ein konstitutives Element seines religiösen Bewufstseins, das er, wie wir annehmen dürfen und wie er selbst

ausspricht, um keinen Preis würde aufgegeben haben.[1]) Dafs Christus der Sündlose und Vollkommene ist, der allein das Gesetz Gottes wahrhaft erfüllt hat und durch dessen Erfüllung die andern erst in den Stand gesetzt sind, es an ihrem Teile in Freiheit und Liebe zu thun, dafs er der einige Mittler ist zwischen Gott und den Menschen, durch welchen den Menschen erst der Zugang zu dem Reiche Gottes eröffnet wird, das sind wesentliche Grundgedanken seiner Theologie, welche er auch da ausdrücklich festzuhalten bedacht ist, wo er, wie bei seiner Ansicht von den besseren unter den vorchristlichen Heiden, sich am weitesten von ihnen zu entfernen scheint. Es steht ihm unerschütterlich fest, dafs allein in der Gemeinschaft mit Christo das Heil zu finden ist. Hiermit aber hat er auch den Punkt getroffen, an dem der Kern der christlichen Lehre liegt, und der zugleich die unaufhebbare Scheidewand zwischen Christentum und nichtchristlicher Religiosität bildet. Zu einer Ausgestaltung der ganzen christlichen Lehre von diesem Punkte aus ist er freilich nicht gekommen. Sein Denken befand sich noch viel zu sehr im Zustande der Gährung, und es fehlte ihm zu sehr an der innern und äufsern Freiheit für die Entwickelung seiner Gedanken, als dafs es ihm möglich gewesen wäre, der herhömmlichen Lehrform ein eigentümlich gestaltetes System gegenüberzustellen.

Wenn sich eben nur mutmafsen läfst, welche Gestalt das theologische System Abälards, wenn er ein solches von den ihm eigentümlichen Grundgedanken aus zu konstruieren im

---

1) Was M. Schneckenburger *Vorlesungen über die Theologie der kleineren protestantischen Kirchenparteien S. 177* von *Schleiermacher* sagt, er habe an allem gerüttelt, wenn er nur seinen vollkommenen und sündlosen Christus gerettet hatte; die Lebensgemeinschaft mit ihm hätte er um keine Philosophie hingegeben — das läfst sich in gewissem Mafse auch auf *Abälard* übertragen.

Stande gewesen wäre, würde erhalten haben, so darf man dagegen mit Sicherheit behaupten, dafs, wenn die von ihm vertretene Richtung und die durch ihn gegebenen Anregungen in seiner Zeit gröfserem Verständnis begegnet wären und weiteren Einfluſs hätten gewinnen können, die ganze Entwickelung der Theologie in der folgenden Periode des Mittelalters einen *wesentlich* anderen Charakter würde angenommen haben. An Stelle der grofsartigen, aber auf unhaltbarem Fundamente ruhenden Konstruktion der Systeme, an die wir bei dem Namen der Scholastik vorzugsweise zu denken pflegen, würde eine Untersuchung der Fundamente des kirchlichen Lehrbaus selbst getreten sein.

Nun war es freilich nicht zufällig, dafs seine Theologie die Beachtung nicht fand, welche ihr ihrer inneren Bedeutsamkeit nach zugekommen wäre, dafs der nachweisliche Einfluſs, und aller Wahrscheinlichkeit nach der Einfluſs derselben überhaupt, ein sehr geringer gewesen ist. Zu einem teile läfst sich das aus dem Charakter der Schriften Abälards selbst begreifen.

Es ist ein Unterschied zwischen bestimmendem und anregendem Einfluſs. In dem ersteren liegt eine gewisse Herrschaft; Männer oder Schriften, welche einen solchen üben, werden in höherem oder geringerem Grade als *maſsgebend* angesehen, man bringt ihnen die Voraussetzung entgegen, dafs sie das Richtige werden getroffen haben und ist demnach geneigt, ihnen selbst ohne allzu genaue Prüfung zu folgen, sie haben eine, wenn auch nicht förmlich festgestellte, doch thatsächliche Autorität. Dazu, dafs ein solcher Einfluſs geübt werde, ist, abgesehen von allen anderen dazu mitwirkenden Umständen, notwendig, dafs feste, fertige Sätze und Resultate in möglichst geschlossener und gerundeter Form, und nicht schwer faſsbarer Weise dargeboten werden. Schon

hieraus folgt, daſs Abälard einen bestimmenden Einfluſs nicht üben konnte und selbst dann nicht würde haben üben können, wenn die Umstände ihm viel günstiger gewesen wären, als es der Fall war. Abälard ist ein Suchender, Forschender, dies ist der Eindruck, den jede Seite seiner Schriften macht. Er empfindet überall die Mängel des Vorhandenen, er erkennt sie hier und da mit Bestimmtheit, er glaubt wohl auch die Wege zu sehen, auf denen ihnen abgeholfen werden könnte, aber es sind weit in die Ferne reichende Aussichten, die sich ihm da öffnen, von einer in irgend einem Maſse abschlieſsenden Gestaltung des Neuen ist keine Rede. Grundgedanken, die zu einer solchen hätten führen können, sind wohl vorhanden, aber es fehlt ihnen nicht nur die Ausführung, sondern sie werden auch nicht in einer Weise ausgesprochen, welche ihre Tragweite leicht hätte erkennen lassen. Das Gefühl des Unvollendeten hat denn auch er selbst; die Zuversichtlichkeit, mit der er wohl auftritt, hat ihren Grund in dem Bewuſstsein einer bedeutenden Kraft, in der Bestimmtheit, mit welcher er die negative Seite, das Unzulängliche des Vorhandenen auffaſst, in dem Gefühl der Überlegenheit über die, welche sich bei diesem mangelhaften Gegebenen beruhigen, aber sie ist weit entfernt von der ruhigen Sicherheit, welche aus der Überzeugung von der Zuverlässigkeit positiver Ergebnisse hervorgeht, nur diese aber ist geeignet als bestimmende Autorität auf andere einzuwirken. Maſsgebend hätten Abälards Schriften also niemals werden können, aber als bahnbrechend, neue Wege weisend, zu einer von der bis dahin üblichen, wesentlich verschiedenen Behandlung der Theologie anregend, könnte man sie sich recht wohl denken. Daſs sie auch einen Einfluſs dieser Art im ganzen nicht geübt haben, wird aus den Verhältnissen der Zeit erklärt werden müssen.

Dafs Abälards theologische Vorträge und Schriften grofses Aufsehen machten und sich nicht geringen Beifalls erfreuten, ist von so verschiedenen Seiten her bezeugt, dafs es keinem Zweifel unterliegen kann. Viel fraglicher ist, worin jener Beifall seinen Grund hatte. Wir werden kaum irren, wenn wir ihn zum grofsen teil auf nebensächliche Umstände, d. h. auf solche zurückführen, welche mit dem eigentlichen Kern seiner Theologie wenig zu thun haben. Schon das Eigentümliche der Darstellung Abälards, das Fliefsende seiner Rede, die Lebendigkeit und Klarheit seiner Auseinandersetzungen, die freie Bewegung seines Räsonnements, das sich von der gewöhnlichen schulmäfsigen Gebundenheit der theologischen Darstellung emanzipierte, die geschickte Verwendung seiner Bekanntschaft mit der alten Literatur mochte auf viele Leser einen starken Reiz ausüben, während bei anderen besonders seine dialektische Virtuosität Bewunderung erregte — man darf wohl annehmen, dafs seine Ausführung der für Bernhard so anstöfsigen Vergleiche von der *cera* und dem *sigillum* in der Trinitätslehre von vielen als ein Triumph menschlichen Scharfsinnes angestaunt wurde. Endlich mochte die Kühnheit einer eigentümlichen und zumteil originellen Behandlung vielerörterter Fragen bei denen, welche nicht zu den strengsten Anhängern überlieferter Lehrformen gehörten, einem lebhaften Interesse begegnen und zumteil bei ihnen Anklang finden. Aber unter allen diesen gab es gewifs sehr wenige, welche tiefer auf seine Gedanken eingingen, welche auch nur ernstlich daran gedacht hätten, auf den Bahnen, die er einschlug, ihm folgen zu wollen. Selbst die letztgenannte Klasse nehmen wir davon nicht aus, denn es hat zu allen Zeiten der Leute genug gegeben, welche mit Neuerungen zu spielen lieben, aber sich eilig zurückziehen, sobald damit Ernst gemacht wird oder gar eine Gefahr damit verbunden ist — nicht un-

wahrscheinlich war das bei manchem der Kardinäle oder Kurialen, die nach Bernhards Zeugnis Abälards Schriften so gern lasen, der Fall.

An Hörern und Lesern also hat es Abälard nicht gefehlt, die Zahl seiner Anhänger aber war gewiſs nur eine sehr beschränkte. Von einer Schule Abälards kann man auf dem philosophischen Gebiete vielleicht reden, auf dem theologischen nicht. Keine Schrift und keine Kunde von einer solchen ist auf uns gekommen, welche sich als wesentlich unter dem Einflusse der Gedanken Abälards stehend erkennen lieſse.[1]) Hat eine solche Schule sich zu bilden angefangen, so ist sie durch Abälards Verurteilung im Keime erstickt worden. Diese ist aber auch dadurch für den Einfluſs der Gedanken Abälards von verhängnisvoller Bedeutung gewesen, daſs sie auch seine Schriften traf. Wie wirksam sie in dieser Hinsicht gewesen ist, beweist die geringe Zahl der erhaltenen Handschriften derselben. Die Folge war, daſs das spätere Mittelalter fast keine unmittelbare Kenntnis der Gedanken Abälards hatte. Was man von ihnen wuſste, beschränkte sich auf die Schriften der Gegner mit ihrer zumteil entstellenden Polemik und auf diejenigen Sätze, welche, ohne Nennung Abälards, in die dogmatischen Werke der Zeitgenossen, zustimmend oder ablehnend aufgenommen worden waren. Doch nur zum kleineren teil wird man es aus diesem äuſseren Grunde erklären dürfen, daſs der Theologie Abälards auch der anregende Einfluſs auf die Folgezeit, den zu üben sie ihrer Beschaffenheit nach recht wohl geeignet gewesen wäre, versagt geblieben ist. Auch sonst war die nähere Folgezeit, bis ins 14. Jahrhundert, einem solchen Einflusse nicht günstig, denn das Bekanntwerden der

1) Denn *Berengars apologeticus* für Abälard ist keine theologische Schrift, und *Zacharias Chrysopolitanus* (s. d. Beilagen) ist ein bloſser Sammler.

aristotelischen Philosophie stellte die gewaltige Doppelaufgabe, erstens diese Philosophie selbst geistig zu recipieren, zweitens sie mit der Kirchenlehre zu *einer* Weltanschauung zu verarbeiten, und dieser Aufgabe gegenüber traten zunächst alle andern Gedanken und Tendenzen in den Hintergrund. Die Zuversicht, auf dem unerschütterlichen Fundamente der Kirchenlehre mit den Mitteln der zu jedem geistigen Unternehmen ausreichenden Philosophie des Stagiriten einen Bau aufführen zu können, der allen Angriffen zu trotzen im Stande wäre und jedem wissenschaftlichen Bedürfnis volle Befriedigung gewährte, war viel zu stark, als dafs eine vorwiegend kritische und zumteil skeptische Richtung sich zur Zeit hätte geltend machen können.

Der Aristotelismus war die Losung der Zeit. Selbst die Spuren eines radikalen, das Wesen des Christentums negirenden wissenschaftlichen Unglaubens, wie sie sich im Anfange des 13. Jahrhunderts finden, stehen mit dem Aristotelismus, insbesondere den Schriften des Averroes, nicht aber mit dem kritischen Verfahren Abälards in nachweislicher Verbindung. Am meisten zeigt später die nicht in dem Sinne des scholastischen, sondern des modernen Sprachgebrauches realistische Richtung Roger Bacos eine innere Verwandtschaft mit Abälard [1]), ungeachtet dem letzteren die naturwissenschaftlichen Bestrebungen Rogers ganz fern gelegen hatten. Ob aber hier irgend ein geschichtlicher Zusammenhang stattfindet, bleibt zweifelhaft.

Wenn nun doch Abälards Theologie auf die fernere Entwickelung der Scholastik *nicht ganz* ohne Einfluſs gewesen ist, so beschränkt sich derselbe doch auf Dinge von verhältnismäfsig untergeordneter Bedeutung, und er war nicht durch eine fortdauernde Beschäftigung mit seinen Schriften, sondern

1) Vergleiche Reuter *a. a. O. II, 78. 79.*

durch die theologischen Arbeiten von Zeitgenossen vermittelt, welche auf seine Gedanken Rücksicht genommen haben, und hat dem entsprechend eben auch nicht in der Richtung stattgefunden, wie es in Abälards Sinne gelegen hätte. Einzelne Fragen sind durch Abälard in die Behandlung der christlichen Lehre neu eingeführt worden, bei anderen hat seine Art der Behandlung und Beantwortung derselben wenigstens zu eingehenderer Erörterung den Anlafs gegeben. Die Verbindung zwischen Abälard und der späteren Scholastik wird hier durch die dogmatischen Werke des Robert Pullus, Hugo von St. Viktor und des Lombarden vermittelt. Zunächst sind es die beiden erstgenannten, welche Abälards Gedanken zuweilen zustimmend, meist mit einer Polemik, welche bei Robert einen ganz objektiv wissenschaftlichen, bei Hugo meist einen gereizten und bitteren Charakter trägt, aufnehmen. Der Lombarde, obwohl auch ihm Abälards Hauptwerke ohne Zweifel nicht unbekannt waren, nimmt auf ihn doch meist nur in dem Mafse Rücksicht, als es schon von diesen Vorgängern geschehen war und läfst sich auch in der Weise, wie er es thut, von ihnen, besonders von Hugo, bestimmen. Er aber ist es, durch den jene Gedanken der Folgezeit erhalten wurden, freilich wie sich nach der Art dieser Vermittelung annehmen läfst, in einer Weise, welche nicht sehr geeignet war, den eigentlichen Charakter derselben und namentlich den Zusammenhang, den sie in der ganzen Anschauungsweise Abälards haben, kenntlich zu machen.

Hierher gehört Abälards Lehre von dem Verhältnis des göttlichen Könnens und Wollens, und die daraus folgenden Sätze, dafs Gott nichts besser, nichts anders, nichts zu anderer Zeit thun könne, als er es thue. Die ablehnende Haltung, welche die genannten Theologen hierzu einnehmen, haben wir oben kennen gelernt. In der Lehre von der Sünde

haben Abälards Behauptungen zu genauerer Untersuchung der Fragen, ob die Sünde nur in der sündlichen Absicht bestehe, wie sich der böse Wille zur bösen That verhalte, ob die letztere eine neue oder erhöhte Schuld zu dem ersteren hinzubringe, ob es Handlungen gebe, die an sich Sünde seien, wieweit die böse Lust als Sünde anzusehen sei, und wieweit die Unwissenheit die Schuld aufhebe, Anlafs gegeben, ohne dafs seine eigentümlichen Ansichten Eingang gefunden hätten. In der Versöhnungslehre hat seine Polemik, wie bemerkt (oben S. 369), die Ansicht von dem Recht des Teufels dem Menschen gegenüber beseitigt, auch der Gedanke, dafs die Erlösung durch Christum *deshalb* der modus maxime conveniens gewesen sei, weil damit die höchste Erweisung der Liebe Gottes stattgefunden, wird aufgenommen, aber neben anderen Gedanken, teils der Überwindung des Teufels, teils der Genugthuung an die göttliche Gerechtigkeit, so dafs das eigentümliche Gewicht, das bei Abälard jener erste Gesichtspunkt hat, ihm nicht beigelegt wird.

Aufser diesen einzelnen Punkten der Dogmatik, zu deren Erörterung oder doch eingehenderer Behandlung Abälard den Anlafs gegeben hat, werden wir noch in einer allgemeineren Beziehung einen Einfluſs desselben auf die fernere Entwickelung der Scholastik annehmen dürfen, welche durch sein Sic et Non vermittelt war. Wie bekannt, hat man in der früheren Zeit des Mittelalters die Widersprüche in der patristischen Tradition in der Regel nicht bemerkt oder ignoriert, in der späteren Zeit hat man sie bemerkt, aber durch Interpretation zu beseitigen gesucht. Wenn sich nun auch Anzeichen finden, dafs man schon im 11. Jahrhundert in dieser Hinsicht mit schärferem Blicke zu lesen anfing als früher, so werden wir doch als speciell den Übergang bezeichnend in verschiedener Beziehung Abälards Sic et Non und die

Sentenzen des Lombardus ansehen und damit der ersteren Schrift in dieser Hinsicht eine in gewisser Weise epochemachende Bedeutung beilegen dürfen. Diese Schrift mufste, wenn sie überhaupt Beachtung fand [1]), dem naiven Glauben an eine ohne weiteres vorliegende Einstimmigkeit der Tradition bei den Theologen ein Ende machen. Wollte man diesen Glauben überhaupt festhalten, so mufste man dies durch den Nachweis rechtfertigen, dafs die anscheinenden Widersprüche eben nur scheinbare seien. Für diesen Nachweis hatte Abälard selbst schon Gesichtspunkte angegeben, von denen denn auch von den Späteren ein reichlicher Gebrauch gemacht worden ist. Der erste, der sich an dieser Aufgabe in umfassenderer Weise versuchte, ist der Lombarde, und dafs dieser gerade Abälards Sic et Non vor Augen gehabt, ist von vorneherein anzunehmen und wird ausdrücklich bezeugt. In des Lombarden Fufsstapfen sind denn auch in dieser Hinsicht die Späteren getreten. Dafs auf solche Weise die soeben durch Abälards Arbeit herbeigeführte Erkenntnis von den Differenzen der Tradition sofort praktisch unwirksam gemacht wurde, wird freilich dessen Absicht wenig entsprochen haben.

Blieb Abälard ein eingreifenderer Einfluſs auf die nächste Folgezeit versagt, so ist ihm ein solcher auch späterhin nicht beschieden gewesen. Die Periode der sich auflösenden Scholastik würde in mancher Hinsicht für seine Gedanken einen fruchtbareren Boden geboten haben, aber man kannte ihn damals ja fast nur vom Hörensagen, was man von ihm wufste, betraf sein Verhältnis zu Heloise oder ging auf die Nachrichten seiner Gegner zurück. Die wenigen Exemplare

1) Es ist bemerkenswert, dafs sich von diesem Werke mehr Handschriften erhalten haben, als von irgend einer anderen Schrift Abälards.

seiner Schriften, die hier und da verborgen waren, kamen nicht leicht Jemandem in die Hände; bis zu der ersten Herausgabe im Anfange des 17. Jahrhunderts sind sie fast unbekannt. Die Magdeburger Centurien (XII cap. 5. ed. Basil. III, 2, 341 sqq.) haben ihre Kenntnis von ihm durchaus nur aus zweiter Hand, Baronius (ad a. 1140 nr. 3—12) hat zwar ein paar ihn betreffende Aktenstücke, aber nichts aus seinen Schriften bekannt gemacht, noch Johann Gerhard, der vielbelesene, redet von einem *quidam* Abaelardus (in den Locis theolog. Loc. XVII cap. II, § 35 not. ed. Cotta VII, 33), von dem auch ihm offenbar nur sporadische Notizen zugekommen sind. Als aber endlich die Zeit da war, in der die von Abälard gehegten und mit mehr oder weniger Klarheit ausgesprochenen Gedanken eine weitgreifende Bedeutung zu gewinnen anfingen, da waren sie bereits anderweitig so vielfach vorbereitet und durch den ganzen Gang der geschichtlichen Entwickelung den Geistern nahegelegt, dafs die verhüllte unfertige Form, in welcher sie sich in seinen Schriften finden, eine erhebliche Einwirkung zu üben nicht mehr vermochte. Das historische Interesse seiner Theologie liegt darin, dafs sie eine prophetische Erscheinung ist. Sie zeigt, dafs der Entwicklungsgang, den die Theologie seit dem 17. Jahrhundert genommen hat, bereits im zwölften nicht blofs nach seiner kritisch-negativen, sondern auch nach seiner kritisch-rekonstruktiven Seite praeformiert war. In der Natur der Sache lag es, dafs die erste sich stärker andeutete als die zweite, wie auch in der nachmaligen Entwicklung jene zu weiter Entfaltung gelangt sein mufste, bevor diese in einer bedeutenden Erscheinung hervortreten konnte. In der Natur der Verhältnisse aber lag es, dafs überhaupt der zu frühzeitig hervorgebrochene Schöfsling der Ungunst der Zeiten erliegen mufste.

BEILAGEN.

1. Über den Inhalt und Zweck des Dialogus.

Die besondere Bedeutung, welche Reuter dem Dialog für die Beurteilung Abälards beigelegt hat, macht eine eingehendere Betrachtung dieser Schrift nötig; wir beginnen mit einer objektiven Analyse derselben.

Abälard sieht im Traumgesicht drei Männer auf sich zukommen, die in lebhaftem Streit begriffen, sich als ein Philosoph, ein Jude und ein Christ zu erkennen geben. Der Philosoph hat bei eifrigem Suchen nach der Wahrheit der Moralphilosophie als der höchsten unter allen Wissenschaften sich zugewendet und, nachdem er die Lehren der Schulen kennen gelernt, auch nach den verschiedenen Religionen gefragt, in der Absicht, dem zu folgen, was er am meisten der Vernunft angemessen befinde. So hat er auch den Glauben der Juden und der Christen untersucht, aber jene sind ihm als Thoren, diese als Wahnsinnige erschienen. Nach langem Streite mit den Vertretern dieser Religionen ist er jetzt mit ihnen übereingekommen, Abälard, dem sowohl die Philosophie wie auch das Alte und das Neue Testament wohl bekannt seien, zum Schiedsrichter zu erwählen[1]) (pag. 1—4 *ed. Rheinwald*). Da dieser das angetragene Amt annimmt, so beginnt der Philosoph sofort, was er gegen beide, den Juden und den Christen gemeinsam zu sagen hat, vorzubringen. Vor allem, daſs es nicht ver-

1) Der Philosoph sagt p. 4, das natürliche Gesetz bestehe in solis documentis moralibus. Vestrarum autem legum doctrina his quaedam exteriorum signorum addidit praecepta, quae nobis omnino videntur superflua, *de quibus etiam suo loco nobis est conferendum.* Eine Erörterung der positiven Elemente der beiden Religionen wird also von Anfang an in Aussicht gestellt, wie denn in der Verhandlung mit dem Juden auch das Ceremonialgesetz, insbesondere die Beschneidung zur Sprache kommt. Dem entsprechend muſste später auch von der Taufe und fast unvermeidlich von gewissen dogmatischen Voraussetzungen derselben die Rede sein. Bis zu dieser Erörterung gelangt aber das Gespräch in dem vorhandenen Stücke nicht, obwohl sie in dem letzten Teile desselben deutlich genug vorbereitet wird.

nünftige Gründe seien, durch welche die Angehörigen der Religionsparteien bei ihrem Glauben festgehalten würden, sondern die bloſse Gewohnheit. Was der Knabe von Eltern und Lehrern gehört hat, das läſst er auch als Mann nicht fahren. Deshalb suche man denn auch auf dem Gebiete des Glaubens vergebens den Fortschritt, den man auf dem Gebiete des Erkennens überall finde, weil man eben Niemandem freie Forschung gestatte. Je weniger man im Stande sei, den eigenen Glauben mit tüchtigen Gründen zu rechtfertigen, desto weniger sei man auch geneigt, sich auf eine Erörterung über denselben einzulassen. Statt dessen behaupte man kühnlich, das zu glauben, was man eingestandenermaſsen nicht verstehe, als ob der Glauben im Nachsprechen von Worten, nicht im geistigen Ergreifen der Dinge bestehe und mehr eine Sache des Mundes als des Herzens sei.[1]) Damit sei denn die engherzige Überhebung verbunden, mit der man die Andersgläubigen von der göttlichen Barmherzigkeit ausschlieſse (pag. 4—6). — Der Jude, der hierauf das Wort ergreift, will nicht leugnen, daſs es zunächst der Einfluſs der Jugenderziehung und Gewohnheit sei, der seine Glaubensgenossen zu ihrer Religion führe, weiterhin jedoch seien es vernünftige Gründe, die sie bei derselben festhalten. An solchen fehle es ihnen nicht. Wenn schon die weltlichen Fürsten zum Wohle ihrer Unterthanen Gesetze geben, müsse man da nicht annehmen, daſs der allgütige Herr der Welt die gleiche Sorge für seine Geschöpfe werde getragen haben. Ist aber ein göttliches Gesetz vorhanden, welches andere könnte es sein als das jüdische, das durch sein Alter die höchste Autorität besitzt? Selbst wenn es zweifelhaft wäre, ob dasselbe von Gott herrühre, würde doch, so lange nicht das Gegenteil erwiesen sei, es immer weise und ratsam sein, es zu beobachten. Und heiſse es nicht, Gott für grausam erklären, wenn man meine, daſs er den Eifer, die Ausdauer, die Geduld im Leiden, welche die Juden in der Beobachtung des Gesetzes bewähren, unbelohnt lassen werde? (pag. 7—13).

Den Ernst ihres Eifers will der Philosoph nicht in Frage stellen, es komme nur darauf an, ob der Gegenstand desselben der rechte sei. Halte doch jede Religionspartei ihren Dienst für den Gott wohlgefälligen, und doch erkennen die Juden keine auſser der eignen an, während doch ihr Gesetzbuch selbst bezeuge, daſs Abel, Henoch, Noah und die Patriarchen auch ohne die Beobachtung dieses Gesetzes Gott gefallen haben. Was insbesondere die Beschneidung betreffe, so sei ihr nirgends eine Verheiſsung beigefügt, sondern nur geboten, daſs der nicht Beschnittene aus dem Volke ausgerottet werden solle. Im Übrigen seien für die Beobachtung des Gesetzes nur zeitliche Segnungen als Lohn in Aussicht gestellt, aber auch dieser Segnungen erfreuen sich ja augenscheinlich die Israeliten nicht, und so müsse man

1) Vergleiche damit die Auseinandersetzung der *Introductio pag. 77—83.*

schliefsen, dafs sie entweder das Gesetz nicht wirklich halten oder dafs der, welcher ihnen jene Verheifsungen gegeben, nicht die Wahrheit geredet habe. Endlich wenn es vor der Zeit des mosaischen Gesetzes möglich war, fromm zu leben und das Heil zu erlangen, wozu ist das Joch des Gesetzes auferlegt worden, das durch Vervielfältigung der Gebote auch die Übertretungen vervielfältigt? (pag. 13—20).

Der Jude will es dahingestellt sein lassen, ob auch, nachdem das mosaische Gesetz gegeben sei, ebenso wie vorher, Menschen blofs durch das natürliche Gesetz selig werden können; wolle man das auch annehmen, so sei darum das Gesetz doch keineswegs überflüssig gewesen. Durch dasselbe sollte das Volk Israel von den heidnischen Völkern geschieden werden, um sich nicht von ihnen zur Abgötterei verleiten zu lassen, daher die Beschneidung und die Speisegesetze, damit in den beiden Stücken, welche hauptsächlich eine enge Verbindung unter den Menschen herstellen, in der Ehe und der Gemeinschaft des Mahles, eine Scheidewand zwischen ihnen errichtet werde.[1]) Und so grofs sei die Bedeutung der Beschneidung, dafs gerade durch sie ein ewiger Bund zwischen Gott und den Menschen begründet werde (Gen. 17, 7). Auch sei dieselbe nicht für die Israeliten ausschliefslich bestimmt, da ja auch Ismael und Esau sie erhalten hatten, wie sie denn auch an den Proselyten, die sich dem Volke Israel zugesellten, stets sei vollzogen worden. Da aber durch sie die Israeliten in besonderem Sinne zum Volke Gottes werden, so liegt eben darin schon, dafs nicht blofs irdische Segnungen mit ihr verknüpft sind. Wenn endlich der Philosoph als den Hauptinhalt des natürlichen Gesetzes die Liebe Gottes und des Nächsten bezeichne, so bilde beides auch den Kern des Gesetzes Mosis; was zu demselben hinzukomme, habe die Absicht, die Religion gegen Verderbnisse von aufsen sicher zu stellen. Für die Beobachtung dieser Satzungen mochten dann auch äufsere Segnungen als Lohn in Aussicht gestellt sein[2]), um so mehr als das Volk, da es aus Egypten ausgeführt wurde, noch fleischlichen Sinnes war, und als es sich auch darum handelte, auf andere Völker durch das Beispiel des Segens, der den Israeliten für die Befolgung des Gesetzes zuteil wurde, einen Eindruck zu machen (p. 20—30).

Die Bedeutung der Vorzüge, deren die Juden sich rühmten, entgegnet der Philosoph, möge man darnach würdigen, dafs es doch wohl ein gröfseres Glück gewesen sei, wie Henoch lebend in das Paradies versetzt zu werden, als wie die Israeliten das Land Canaan zum Besitz zu erhalten, und zwar habe jener dies durch seinen frommen Wandel verdient, während den Israeliten ausdrücklich bezeugt werde, dafs sie den Besitz des Landes nicht ihren Verdiensten zuschreiben sollen. Wenn einige Bestimmungen des Gesetzes sich auch auf Nichtisraeliten

1) Vergleiche *Sermo 3 pag. 374.*
2) Vergleiche *Expos. Ep. Rom. pag. 246. 263. Probl. Hel. 14 pag. 261.*

erstreckten, so doch nur auf solche, die unter den Israeliten als ihnen zugehörige lebten, so dafs man daraus durchaus nicht folgern könne, dafs die Beschneidung von Jedermann zu fordern sei.[1]) Wenn der Jude sich darauf berufe, dafs der Bund zwischen Gott und dem Volke Israel als ein ewiger bezeichnet werde, so vergesse er, dafs das Wort *ewig* in der Schrift sehr oft auch von langer irdischer Dauer gebraucht werde. Man dürfe also nicht sagen, dafs das Gesetz eine unabänderliche Geltung für alle Zeiten habe, so dafs nichts davon hinweggenommen, nichts hinzugethan werden dürfe. Ferner sei es ein seltsamer Widerspruch, einerseits die Liebe für genügend zur Rechtfertigung und Heiligung zu erklären und andrerseits zu meinen, dafs durch Opfer und andere äufsere Werke die Reinigung von den Sünden zu erlangen sei, da doch ohne die Liebe jene Werke für das Seelenheil gar keine Bedeutung haben können, wiederum aber, wenn Jemand durch die Liebe gerecht geworden sei, er keiner anderweiten Reinigung bedürfe. Vielmehr haben alle jene Vorschriften über rein und unrein mit der Reinheit der Seele gar nichts zu thun, sondern dienen lediglich einer gewissen Wohlanständigkeit des äufseren Lebens. Aus dem allen zieht er den Schlufs, dafs, möge man auch das Gesetz Mosis als ein von Gott gegebenes ansehen, doch eine Verpflichtung der Beobachtung desselben für den Nichtjuden sich durchaus nicht erweisen lasse. Vielmehr sei jenem Gesetze, welches das Beispiel Hiobs uns vorhält und jener Sittenlehre, welche unsere Philosophen uns hinterlassen haben, nichts hinzuzufügen (p. 30—41).

Damit scheinen beide Teile, was sie gegen einander vorzubringen, erschöpft zu haben. Der Philosoph fordert die Entscheidung des Richters und auch der Jude wünscht sie zu hören, der Richter selbst aber zieht es vor, sie auszusetzen, bis er durch die Controversea zwischen dem Christen und dem Philosophen noch gründlicher unterrichtet sei (p. 41).

Mit dem Eintritt des Christen wird die Verhandlung um vieles belebter; während der Jude sich auf die Verteidigung beschränkte und in dieser sich ziemlich steif und mit Befangenheit bewegte, tritt der Christ von vornherein sehr sicher auf und nimmt eine aggressive Haltung an. Sogleich als der Philosoph die Erwartung ausspricht, dafs das Gesetz der Christen um so vernünftiger sein werde, je später es gegeben sei, nach dem Grundsatze, dafs die späteren Gesetze vor den früheren den Vorrang behaupten, findet der Christ diese gute Meinung befremdlich bei dem Manne, der zuvor die Christen als Wahnsinnige bezeichnet habe — er hätte, als er sie so schalt, freilich sich fragen sollen, was denn dann von jenen griechischen Philosophen zu halten sei, welche sich durch die Predigt der Apostel ebenfalls zu diesem Wahnsinn hätten bekehren lassen. Der Philosoph entschuldigt sich,

1) Vergleiche *Theol. Chr. pag. 407. Expos. Ep. Rom. p. 186 sq.*

jene Aufserung habe nur den Zweck gehabt, zu desto ernstlicherer Verteidigung zu reizen. Das will der Christ gelten lassen und schlägt nun vor, die evangelische und apostolische Sittenlehre mit anderen zu vergleichen, damit, wenn sich herausstellen sollte, dafs sie in den Dingen, welche zur Rechtfertigung des Menschen gehören, vollkommener sei als jene, der Philosoph wie es sich gebühre, sich zu ihr bekenne. Der Philosoph findet das billig und der Christ bestimmt nun den Gegenstand der Verhandlung näher dahin, dafs er in den zwei die ganze Ethik umfassenden Fragen bestehe: *welches das höchste Gut sei* und: *auf welchem Wege man zu demselben gelange* (p. 41—45).

Bevor es jedoch zu dieser Untersuchung selbst kommt, wird zuerst noch die vielerörterte Frage über Autorität und Vernunftgründe anscheinend gelegentlich, in der That mit wohlberechneter Absicht zur Sprache gebracht. Der Philosoph nämlich erhebt unter Zustimmung des Christen die Moralphilosophie als die edelste aller philosophischen Disciplinen, der alle andern dienen müssen und rühmt die griechischen Philosophen, weil sie sich besonders mit ihr beschäftigt hätten. Man müsse es denn auch als eine Empfehlung für das Christentum ansehen, dafs es ihm gelungen sei, Männer auf seine Seite zu ziehen, welche in den Wissenschaften bewandert und aller Arten der Beweisführung wohl kundig waren (p. 45—47).

Ja wohl, bemerkt der Christ, und damit sei eigentlich der Streit schon zu seinen Gunsten entschieden, denn nachdem so viele Weise der Vorzeit das Christentum angenommen, sei es billig, dafs der Philosoph ihrem Beispiele folge, ebenso wie man auch in den weltlichen Wissenschaften alles auf die Autorität derselben annehme. Die letztere Behauptung wird von dem Philosophen jedoch bestritten; nur in Nebendingen lasse man die Autorität gelten, in allen wesentlichen Fragen dürften nur Gründe entscheiden — ohne dieses würde überhaupt von Philosophie nicht mehr die Rede sein können.[1]) Möchte doch der Gegner im Stande sein, seine Behauptung, dafs erst Christus die vollkommene Sittenlehre überliefert habe, wirklich zu erweisen! Statt dessen aber pflegen die Christen hinter jenem Ausspruch ihres Gregor Schutz zu suchen, der Glaube habe kein Verdienst, wenn die menschliche Vernunft ihm den Beweis liefere. Daraus würde dann freilich folgen, dafs man, was immer überliefert werde, ohne Untersuchung glauben müsse.[2]) — Und wodurch hat denn das, was jetzt als Autorität gilt, ursprünglich sein Ansehen erreicht als durch die Gründe,

1) Abälard selbst beruft sich z. B. *Theol. Chr. pag. 557. Introd. p. 120* den Philosophen gegenüber darauf, dafs ja auch sie Autoritäten gelten lassen, was für die Philosophie seiner Zeit volle Wahrheit hatte, also als ein *argumentum ad hominem* gelten konnte. Was er den Philosophen an dieser Stelle aussprechen läfst, werden wir für seine eigne Meinung darüber, wie es in der Philosophie gehalten werden *sollte*, ansehen dürfen.

2) Vergleiche oben S. 152.

die dafür vorgebracht wurden? Freilich ist ja auch bei vernünftiger Untersuchung der Irrtum nicht ausgeschlossen, aber ist denn der Ausspruch einer Autorität leichter zu verstehen, als ein Beweisgrund? Bedarf er nicht selbst erst der Auslegung? Der aufrichtig die Wahrheit Suchende dürfe vertrauen, dafs Gott, der ihm den Willen, die Wahrheit zu suchen, gegeben, ihm auch die Kraft verleihen werde, sie zu finden (p. 48—52). Kein Verständiger, entgegnet der Christ, werde die vernünftige Untersuchung und Erörterung des Glaubens verbieten. Jedenfalls dürfe man mit dem Philosophen, der die Autorität nicht anerkenne, nur mit Gründen streiten (p. 52—53).[1])

So haben sich die Unterredner über das zu beobachtende Verfahren geeinigt, und gehen nun zur Sache selbst über. Der Philosoph beginnt seine Darlegung mit dem Satze, dafs das höchste Gut das sei, welches den, dem es zuteil wird, selig, das höchste Übel das, welches ihn unselig mache. Das eine wie das andere werde durch das sittliche Verhalten des Menschen bedingt. Denn glückselig sein heifse „*in allen Dingen sich richtig verhalten*“ (beatus = bene aptus) das heifse aber wieder nichts anderes, als an Tugenden stark sein. Dabei mache es keinen Unterschied, wenn einige Philosophen, wie die Epikureer, als das höchste Gut das Wohlsein (voluptas) bezeichnet hätten, denn nicht sinnliche Lüste hätten sie damit gemeint, sondern die innere Ruhe der Seele, welche unter widrigen wie günstigen Verhältnissen ihr Gleichmafs behaupte. Auf Fragen des Christen hinsichtlich des zukünftigen Lebens erklärt der Philosoph, dafs ein solches als Belohnung der in diesem Leben geübten Tugend zu erwarten sei, und dafs dasselbe die höchste Ruhe gewähren werde, eine Vermehrung der Glückseligkeit in demselben will er jedoch nicht zugestehen, da diese lediglich von der sittlichen Beschaffenheit abhänge; nur wer besser sei, sei auch glücklicher, besser aber sei der, welcher einen Sieg davon getragen, nicht, als der, welcher noch im Kampfe stehe (p. 53—57). Dagegen erinnert der Christ, dafs es aufser den sittlichen Übeln auch andere des Geistes und Körpers gebe, welche, wenn sie auch in diesem Leben den Gerechten zur Erhöhung ihrer sittlichen Kraft und der Herrlichkeit ihres Sieges dienen müssen, darum doch nicht aufhören, an sich Übel zu sein.[2]) Jenes zukünftige Leben aber, in welchem diese Übel nicht vorhanden sein und selbst die Möglichkeit des Sün-

---

1) Entsprechend dem Grundsatz, den Abälard auch sonst (vgl. oben S. 154 f.) geltend macht. Auch hier aber bemerkt er, dafs für die, welche auf dem Boden des Christentums stehen, die Autorität eine Geltung habe: quid Gregorius aut caeteri doctores nostri, quid etiam ipse Christus vel Moyses astruat, nondum ad te pertinere novimus, ut ex ipsorum dictis ad fidem cogaris. *Inter nos qui hoc* (leg. *haec*) *recipimus habent ista locum.*

2) Es ist an die Reizungen der Lust und Unlust zu denken, welche, wenn man ihnen nachgiebt, zur Sünde führen, wenn man ihnen widersteht, die sittliche Kraft stärken; vgl. oben S. 324 f.

digens entfernt sein wird, wird ohne Zweifel besser sein als das gegenwärtige. Wie sollte es auch, wenn es das nicht wäre, als Belohnung verheifsen sein und wie könnte man es vernünftigerweise begehren. Der Philosoph zollt dieser Beweisführung vollen Beifall und bemerkt nur, dafs Epikur vielleicht eben jenes künftige Leben im Sinne gehabt habe, wenn er die völlige von keinem leiblichen, geistigen oder moralischen Übel gestörte Ruhe für das höchste Gut erklärt habe (p. 57—59). Soweit also scheinen die Disputirenden vorläufig einig zu sein, dafs das höchste Gut in jenem Leben zu suchen, und dafs der Weg zu demselben zu gelangen, die Tugend sei; nun aber, fährt der Christ fort, wie viel nachdrücklicher und wirksamer weifs doch die christliche Lehre zur Erlangung des höchsten Gutes zu ermahnen! Alle Ermahnungen Christi, wie wir sie z. B. in der Bergpredigt finden, haben gerade den Zweck, durch Hinweis auf das höhere und ewige Leben uns zur Geringschätzung irdischen Wohlseins und zum Ertragen des Widrigen zu ermuntern, während die Philosophen lehren, dafs man Tugenden und Laster um ihrer selbst willen suchen und fliehen müsse. Damit, meint der Philosoph, sei doch nicht ausgeschlossen, dafs der Tugend nicht auch ein Lohn zuteil werde. Dieser bestehe eben in der Glückseligkeit — ob man diese nun mit Epikur als Wohlsein oder mit Christus als das Himmelreich bezeichne, sei doch eben nur ein Unterschied des Namens (p. 59—61).

Dieser Ansicht pflichtet der Christ jedoch durchaus nicht bei, es bestehe vielmehr ein gewaltiger Unterschied wie zwischen der Lebensrichtung der einen und der andern, so auch in der Ansicht vom höchsten Gute. Von hier ab ist es nun die Absicht des Christen, den Philosophen zur Einsicht in das Unzulängliche seiner Definition des höchsten Gutes zu bringen — eine Absicht, die er jedoch erst auf ziemlich weitem Umwege erreicht. Er wirft zunächst die Frage auf, ob nicht, wenn eine Belohnung nach dem Verhältnis des Verdienstes stattfinde, im künftigen Leben einer seliger sein werde als der andere, demnach aber der, welcher minder selig sei, das höchste Gut, das so gefafst ja immer ein relatives wäre, nicht erreicht habe. Da der Philosoph die Schlufsfolgerung nicht zu bestreiten vermag, so sucht er die Voraussetzung anzugreifen auf Grund des Satzes, dafs die Tugenden und die Laster ja untereinander gleich seien, einen Satz, den er gegen die scharfe Zurückweisung des Christen mit Berufung darauf zu schützen sucht, dafs ja nach der christlichen Lehre alle Tugenden sich in die eine der Liebe zusammenfassen. Aber der Christ weist nach, dafs dadurch *Grade in der Liebe* nicht ausgeschlossen seien, der Philosoph vermag denn auch seinen Satz nicht weiter zu verteidigen, sondern will sich nur gegen den Vorwurf der Streitsucht mit der Bemerkung schützen, dafs, wie der, welcher einen unbekannten Ort erforschen wolle, allerlei Wege versuchen müsse und den besten erwählen, so auch, wer die Wahrheit suche, allerlei Ansichten an-

führe, damit die richtige um so sicherer ermittelt werde. Das wollte er sich wohl gefallen lassen, bemerkt der Christ, sofern nur Ansichten, die irgend etwas für sich hätten, vorgebracht würden, denn das offenbar Falsche bedürfe nicht erst der Widerlegung. Auf eine andere Weise sucht nun der Philosoph den oben berührten Schwierigkeiten zu begegnen. Vielleicht habe, wenn man den Zustand im künftigen Leben als höchstes Gut oder Übel bezeichne, dies nur den Sinn, dafs dort einerseits das Gute, andrerseits das Übel rein und unvermischt erscheinen werde, während auf Erden ein jedes immer nicht ohne einen Zusatz des andern sei (p. 61—70).

Da auf diese Weise das von dem Christen angestrebte Ziel nicht erreicht wird, so fordert er den Philosophen auf, zuerst die Darlegung seiner eigenen Ansichten dadurch zum Abschlufs zu bringen, dafs er die Lehre von den Tugenden entwickele, wobei er selbst vorläufig auf Einwendungen verzichten will. Darauf legt jener die Tugendlehre nach dem bekannten Schema der Kardinaltugenden dar (pag. 70—82); der Christ möge sich darüber aussprechen, was er in der gegebenen Auseinandersetzung billige oder zu berichtigen finde, dieser jedoch hält es für nötig, zuvor auf die unterbrochene Untersuchung über das höchste Gut und Übel zurückzukommen, um zunächst diese Frage zu ihrer Lösung zu bringen. Damit diese erreicht werde, mufs aber der Philosoph zur Einsicht in das Ungenügende der von ihm gegebenen Definition geführt werden. Der Christ versucht dies zuerst, indem er auf die anscheinend widerspruchsvolle Konsequenz der Annahme hinweist, dafs die Strafen der zukünftigen Welt das höchste Übel seien. Denn da diese Strafen, weil gerecht, auch gut sind, so würde sich ergeben, dafs etwas Gutes das höchste Übel sei. Der Philosoph entgegnet, es sei ein Unterschied, ob man etwas als gut oder als ein Gut bezeichne, und entzieht sich mit dieser Distinktion noch einmal wenigstens scheinbar dem Angriffe des Christen; das gelingt ihm aber nicht mehr bei der folgenden Frage, nämlich, ob die Strafen der zukünftigen Welt oder ob die Schuld, welche dieselben bewirkt habe, das gröfsere Übel sei. Indem der Philosoph sich für die letztere Annahme entscheidet, verwickelt er sich in einen Widerspruch gegen seine frühere Behauptung. Hiermit hat der Christ seinen Zweck erreicht; die Bestimmung des Philosophen über das höchste Gut und Übel erweist sich als ungenügend, wie dieser selbst zugestehen mufs; da er sie nicht durch eine bessere zu ersetzen vermag, so fordert er den Christen auf, seine eigene Meinung auszusprechen (pag. 82—87).

Das höchste Gut, erfahren wir nun, ist das, wodurch der Mensch immer besser, das höchste Übel das, wodurch er immer schlimmer wird, das erstere ist nichts anderes als die höchste Liebe zu Gott, das andere, der höchste Hafs gegen ihn. Die eine oder der andere tritt nach diesem Leben ein, dieser bei denen, welche unter den ewigen Qualen, ohne Hoffnung der Erlösung, wünschen, dafs Gott

nicht wäre, jene bei denen, welche in dem Anschauen Gottes sich der vollkommenen Seligkeit erfreuen.

Hiermit ist also Seligkeit oder Unseligkeit, oder das höchste Glück und das höchste Übel auf das Verhältnis des Menschen zu Gott zurückgeführt, nicht aus sich selbst, sondern nur durch die Gemeinschaft mit Gott und somit auch nur von und durch Gott kann er das höchste Gut erlangen, ja vielmehr, wie es später heifst, Gott selbst ist des Menschen höchstes Gut. Nicht ohne einige Bedenken zu äufsern, versteht sich der Philosoph zur Annahme dieser Erklärung. Zunächst scheint das Verhältnis von Verdienst und Lohn es mit sich zu bringen, dafs, wenn der Mensch im Jenseits besser werde, als er hier gewesen sei, er dafür auch eine neue Steigerung der Seligkeit zum Lohn erhalte, sofern aber dadurch auch seine sittliche Güte erhöht werde, eine abermalige Belohnung die Folge sein müsse, so dafs eine unendliche Steigerung der Seligkeit anzunehmen wäre, und diese eben deshalb doch nie eine vollkommene sein würde. Zweierlei hat der Christ dagegen zu sagen. Zunächst, dafs das Verhältnis von Verdienst und Lohn nicht auf das Jenseits übertragen werden dürfe, *hier* sei die Zeit, Verdienst zu erwerben, dort die Zeit des Lohnes. Dafs aber der Lohn, auch wenn damit eine Hebung des sittlichen Zustandes verbunden sei, neuen Lohn herbeiführen müsse, sei keineswegs erforderlich. Doch legt er hierauf kein grofses Gewicht, denn sogleich fügt er hinzu: übrigens hindere doch auch nichts, den Reichtum der göttlichen Herrlichkeit sich so grofs zu denken, dafs eine unendliche Steigerung in dem Genusse derselben möglich sei, wobei eben diese in beständiger Steigerung begriffene Seligkeit jedes andere Glück hinter sich zurücklassend, als das höchste anzusehen sei.[1]) Nach geringern schnell erledigten Bedenken enthält etwas in höherem Grade Bemerkenswertes wieder die Antwort des Christen auf das echt scholastische Bedenken des Philosophen, ob das höchste Gut, d. h. also die Liebe zu Gott, welche aus dem Schauen Gottes entspringt, als ein Accidens des Menschen anzusehen sei und ob in diesem Falle das Accidens denn höher stehe als die Substanz (der Mensch).

Nicht mit diesen Begriffen, entgegnet der Christ, komme man aus, wo es sich um himmlische Dinge handle, dem Irdischen seien sie angepafst, obwohl sie selbst von diesem nur eine mangelhafte Erkenntnis geben. Von jener himmlischen Liebe aber könne man nur durch Erfahrung eine Kenntnis gewinnen, da sie alles irdische Wissen übersteige, es sei also unnütz, zu fragen, ob sie als Substanz oder als Accidens anzusehen sei. Weder die erste Bestimmung passe auf sie, da sie nicht bei allen Menschen sich finde, noch die zweite, da sie, wo sie einmal sei, niemals wieder fehlen könne. Und um so weniger

1) Die Bedeutung *dieser* Differenz zwischen den Kolloquenten wird also von Reuter (S. 205 f.) zu hoch angeschlagen.

dürfe man zugestehen, dafs das höchste Gut des Menschen nie Accidens sei, als dasselbe ja im Grunde mit dem höchsten Gut an sich, nämlich Gott, ganz ein und dasselbe sei. — Es ist diese Stelle deshalb so bemerkenswert, weil sie deutlich zeigt, wie Abälard, mit wie grofsem Nachdrucke er auch vernunftmäfsige Begründung des Glaubens verlangt, doch weit entfernt ist zu meinen, dafs unsere Einsicht im Stande sei, die göttlichen Geheimnisse zu begreifen.

Der Philosoph will nunmehr die Definition des Christen vom höchsten Gute nicht länger bestreiten, aber zu einer Einwendung anderer Art gegen einen Artikel der christlichen Lehre sieht er sich durch eben diese Bestimmung veranlafst. Macht das Schauen Gottes, das doch mit dem Auge des Geistes, nicht des Leibes geschieht, selig, wozu dann die Wiederannahme der Körper, als ob durch diese die Herrlichkeit oder das Glück der Seligen vermehrt werden könne? — Mit Unrecht würde man sagen, dafs die Erörterung einer solchen Frage über die Bestimmung des Dialogs hinausgehe. Denn wenn auch die Hauptentscheidung, nämlich ob das Christentum vor der natürlichen Religion den Vorzug verdiene, davon abhängig sein soll, ob dasselbe hinsichtlich dessen, was das religiös-sittliche Verhalten des Menschen betrifft, sich überlegen zeige, so wird es dem Philosophen, da es sich für ihn ja um die Frage handelt, ob er sittlich verpflichtet sei, die christliche Religion anzunehmen, doch freistehen müssen, jeden Bestandteil der christlichen Lehre, der ihm Bedenken erregt, zum Gegenstand des Angriffes zu machen. Die Verteidigung wird dann im Sinne des Verfassers freilich nur so mit Erfolg geführt werden können, dafs zugleich der Zusammenhang jener Lehren mit der ethisch-religiösen Grundlage des Christentums nachgewiesen wird. Und eben das geschieht auch hier. Dafs Gott selbst das höchste Gut, dafs die Ehre Gottes das höchste Ziel sei, ist jener Grundgedanke, und von ihm aus ergiebt sich auch die Lösung der aufgeworfenen Frage. Angenommen, dafs die Wiedervereinigung mit dem Körper an sich den heiligen Seelen keinen Zuwachs an Seeligkeit bringe, so dient doch die Verklärung der zuvor schwachen und vergänglichen Leiber zum Preise der Herrlichkeit Gottes, sofern sich aber eben diese auch an ihnen offenbart, liegt eben deshalb auch in der Wiederherstellung derselben ein Beitrag zur Seligkeit der Vollendeten.

Einen anderen Anstofs nimmt der Philosoph an dem Lokalen, das der gewöhnlichen Vorstellung vom Himmel anhaftet. Ist denn das Schauen Gottes örtlich bedingt, mufs man da oder dorthin kommen, um desselben teilhaft zu werden? Der Christ weist dergleichen Vorstellungen gänzlich zurück. Wie Gott schlechthin über alle Räumlichkeit erhaben ist, so kann auch ihn zu schauen nicht durch den Aufenthalt an einem bestimmten Orte bedingt sein, oder umgekehrt dadurch verhindert werden, nicht durch räumliche Bewegung, sondern durch Gehorsam gegen den Willen Gottes nähern wir uns ihm. Wenn

schon der Leib Christi, wenn auch die Leiber der Verklärten durch materielle Widerstände nicht zurückgehalten werden können, wie sollte der göttlichen Herrlichkeit irgend ein Raum, irgend ein Körper im Wege stehen können. Wenn die Engel in irgend einem Auftrage Gottes zu uns gesandt werden, gehen sie darum während dieser Zeit des Schauens Gottes nicht verlustig, wiederum wenn, wie es in dem Buche Hiob heifst, der Satan vor Gott erscheint, wird er dadurch in keiner Weise seiner Unseligkeit entledigt. Wenn es so steht, fragt der Philosoph, warum sagt man dann doch, dafs Gott und die Seligen im Himmel seien, als ob sie dort seliger leben könnten, warum ist Christus leiblich zum Himmel aufgestiegen, um sich zur Rechten Gottes zu setzen? Aber er mufs darauf hören, dafs er die heilige Schrift nicht im Sinne der Propheten, sondern nur in buchstäblicher judaistischer Weise auszulegen verstehe. Sonst würde er wissen, dafs dieselbe oft sich sinnlicher Ausdrücke und Bilder bediene, um Geistiges zu bezeichnen, indem sie sich der Auffassungsweise der noch an dem Sinnlichen hängenden Menschen anschliefst.[1])

Der Philosoph sieht sich hier veranlafst anzuerkennen, dafs der Glaube der Christen, sofern er alles auf die Ehre Gottes beziehe, auch bei Gott selbst einen hohen Wert haben müsse. Noch sind ihm aber nicht alle Schwierigkeiten gelöst, er wirft weiter die Frage auf, wie das, was von der Hölle gesagt werde, zu verstehen sei. Die Antwort, die er hierauf erhält, entspricht ihrem Wesen nach genau den früheren Auseinandersetzungen. Auch hier wird das Sinnliche, Räumliche entfernt, nicht ein gewisser Ort unter der Erde sei die Hölle[2]), sondern der Zustand der inneren Qual, in dem die Gottlosen sich befinden, wobei es ganz gleichgültig ist, ob sie in diesem oder jenem Orte, in diesem oder jenem Elemente sich aufhalten. Wird doch auch gerade dadurch die göttliche Macht und Herrlichkeit recht ins Licht gestellt, wenn er an jedem Orte sowohl die Strafe der Verdammnis

1) In der im Dialog folgenden Auseinandersetzung nimmt der Philosoph nicht daran Anstofs, dafs Christus sichtbar vor den Augen der Jünger zu den Wolken sich erhoben habe, und nicht diese Thatsache sucht der Christ wegzudeuten (Reuter, S. 210 f.), sondern bestritten wird nur die Auffassung derselben, welche meint, dafs Christus durch räumliche Bewegung in den Himmel, d. h. in die volle Gegenwart Gottes übergegangen sei, in der er zuvor nicht gewesen wäre. Die Meinung, dafs man durch eine Veränderung des Ortes zu Gott kommen könne, ist es, welche Abälard der heiligen Schrift nicht will zugeschrieben haben. Siehe auch oben S. 315 ff. Zur Sache selbst vgl. z. B. Weiss, *Leben Jesu II, 622 f.*

2) *Cum enim terras super aquas fundatas esse constat, quomodo sub terris corporeus aliquis ignis esse dicetur*; die althergebrachte Vorstellung von der Beschaffenheit der Erde, welche an Stellen, wie *Psalm 24, 2. 2 Petri 3, 5 u. a.*, biblische Anknüpfungspunkte fand. Reuter versetzt uns aus dem 12. in das 19. Jahrhundert, wenn er Abälard sagen läfst (S. 212): *wer das Weltbild der neueren Wissenschaft kennt*, der weifs auch, dafs z. B. eine örtliche Hölle in derselben keine Stätte hat.

verhängen, wie auch die Seligkeit verleihen könne, er dessen Macht an jedem Orte gegenwärtig sei.[1])

Der Philosoph begreift, dafs damit auch die Strafe der Verdammten nicht minder als die Seligkeit der Erwählten als zur Verherrlichung Gottes dienend erkannt werden soll. Von der gegebenen Auseinandersetzung augenscheinlich befriedigt, wünscht er nur, bevor der zweite Hauptgegenstand der Untersuchung vorgenommen werde, das, was über das höchste Gut und Übel und über Gut und Übel überhaupt im Früheren gesagt worden ist, in begrifflich scharfe Form gebracht zu sehen. Die hierdurch veranlafste Untersuchung bildet den letzten Teil des Dialogs, soweit er vorhanden, und schliefst mit den auf die beabsichtigte Fortsetzung hindeutenden Worten des Christen: si quid superest quod de ipso (der Frage nach dem höchsten Gut) ulterius quaeri censeas licet te subinferre vel ad reliqua festinare.

Dies der Inhalt des Dialogs. Für die Würdigung desselben ist vor allem die Frage wesentlich, ob uns hier ein Ganzes oder nur ein Bruchstück vorliegt; wir werden ihn in ganz verschiedener Weise ansehen müssen, je nachdem wir annehmen, dafs Abälard alles gesagt hat, was er in dem vorliegenden Falle zu sagen hatte, oder dafs der Teil, der das letzte Wort der Streitenden enthielt, der wahrscheinlich über die Tendenz des Ganzen klares Licht verbreitete, uns fehlt.

Zunächst spricht nun der Augenschein auf das Bestimmteste dafür, dafs der Dialog unvollendet ist. Die Worte, mit welchen er in der Handschrift schliefst, weisen selbst unverkennbar auf den Fort-

---

1) Der Christ hatte zum Beweis seiner geistigen Deutung des Aufenthaltes im Himmel u. s. w. auch Stellen der heiligen Schrift und Augustins angeführt. Der Philosoph sagt darauf: miror te rationibus tuis quibus me arguere niteris, eas quoque auctoritates ex Scripturis vestris proferre, quibus non dubitas minime cogendum esse (nämlich nach dem Grundsatz *nemo argui nisi ex concessis potest*, s. oben S. 154. 438). Darauf der Christ: *propositum est sicut nosti, non me tibi proprias inferre sententias, sed communem majorum nostrorum tibi fidem seu doctrinam aperire. Quae igitur testimonia de nostris affero, non ut per hoc cogaris intendo, sed ut aliorum magis ista intelligas esse quam meipsum finxisse.* Diese Stelle referiert *Reuter S. 213* in folgender Weise: Fühlt sich der aufgeklärte Christ trotz des redlichen Bemühens, manchen Stellen (der Schrift) einen erträglichen Sinn abzugewinnen durch die immer peinlicher werdenden Gegenreden eines voraussetzungslosen Kritikers allzusehr in die Enge getrieben: dann wird er endlich unter vier Augen eingestehen, was er bisher zu verteidigen gesucht habe, sei lediglich der Gemeinglaube der Christen, nicht sein eigner. Darum weil es bei jenen einmal herkömmlich sei, habe er überhaupt Schriftargumente beigebracht. Er für seine Person halte das Bekenntnis nicht zurück, dafs das Bedürfnis derselben von ihm nicht empfunden werde. Die Berufung auf die Bibel als eine letzte Autorität sei für ihn nicht weniger als für seine Gegner ein überwundener Standpunkt — wie der Glaube an Offenbarung überhaupt. — Hier sind doch alle entscheidenden Gedanken nicht aus den Worten Abälards entnommen, sondern in sie hineingelegt.

gang der Verhandlung hin; nach der Anlage des Ganzen mufste der Schiedsrichter am Schlusse das Wort nehmen, auch war von den zwei Hauptpunkten, um welche die Erörterung zwischen dem Christen und dem Philosophen sich bewegen sollte, der Frage nach dem Wesen des höchsten Gutes und nach dem Wege, auf welchem man zu demselben gelange, höchstens der erste zu genügender Erledigung gekommen, hinsichtlich des zweiten, der, wo es sich um die Auseinandersetzung der christlichen Lehre mit der Philosophie handelt, offenbar der wichtigere ist, hat zwar der Philosoph seine Tugendlehre entwickelt, der Christ aber hat zu den Ausführungen desselben noch keine Stellung genommen, vielmehr sein Urteil darüber, was von demselben anzunehmen oder zu verwerfen sei, oder welcher Ergänzung sie bedürfen, ausdrücklich vorbehalten. Denn die Aufforderung des Philosophen, dasselbe abzugeben (p. 82 nunc si visum sit prudentiae tuae etc.) beantwortet er damit, dafs er das in Aussicht stellt, sobald nur erst der erste Streitgegenstand seine Erledigung gefunden habe: priusquam ad hos summi boni quos posuisti gradus (d. h. die Stufen, auf denen man zu dem höchsten Gute gelangt) veniamus, ad intermissum non dimissum de summo bono vel summo malo conflictum redeamus etc. Dieser conflictus aber dauert da, wo das Gespräch abbricht, noch fort. Gewifs ist das Nächstliegende, anzunehmen, dafs Abälard, was er hier in Aussicht stellt, auch wirklich gebracht habe — oder doch habe bringen wollen, wenn Umstände ihn verhindert haben sollten, sein Werk zu vollenden. Die Annahme, dafs das letztere der Fall gewesen, wird aber durch die Thatsache, dafs unsere Handschrift unvollständig ist, noch nicht einmal wahrscheinlich gemacht, wenn man bedenkt, wie es überhaupt mit der Überlieferung der Schriften Abälards steht. Sie sind sämtlich nur in wenigen, einige von ihnen nur in je einer Handschrift erhalten, wo sich mehrere finden, sind diese gewöhnlich an Umfang ungleich, aber auch die vollständigere enthält nicht das ganze Werk. Von der Theologia Christiana bietet der Codex Casinensis ein Stück des fünften Buches, welches weiter reicht als der Codex Turonensis, ohne doch einen wirklichen Abschlufs herbeizuführen. Ebenso bricht der Codex Victorinus der Introductio inmitten des dritten Buches ab, während zwei andere Handschriften ein nicht unbeträchtliches Stück mehr haben, aber ebenfalls ohne bis zum Schlusse des Buches zu reichen — und doch hat Abälard dasselbe aller Wahrscheinlichkeit nach vollendet. Ganz ähnlich steht es mit der Ethik. Von der Dialektik wiederum besitzen wir zwar Mitte und Ende, aber der Anfang fehlt; von einem anderen Dialog Abälards ist überhaupt nur ein abgerissenes Bruchstück auf uns gekommen. Bei einer solchen Lage der Dinge ist der bei weitem wahrscheinlichste Schlufs, der aus der Unvollständigkeit einer abälardeischen Schrift zu ziehen ist, der, dafs der fehlende Teil im Laufe der Zeit zu Grunde gegangen sei. Diesen werden wir denn auch hinsichtlich unseres Dialogs allen

anderen Hypothesen vorziehen dürfen. *Rheinwald* freilich hat vermutet, Abälard habe, in Nachahmung platonischer Dialoge, seiner Schrift absichtlich den Schein des Unvollendeten gegeben; das ist schon deshalb durchaus unwahrscheinlich, weil es ein so eingehendes Studium Platos voraussetzen würde, wie wir es Abälard durchaus nicht zuschreiben können. Dieser Ansicht, abgesehen von der Berufung auf Plato, einigermafsen verwandt, aber specieller motiviert, ist die *Reuters*. Allerdings lasse der Anfang eine schliefsliche Entscheidung des Richters erwarten, aber dafs wir sie nicht erfolgen sehen, beruhe nicht auf einem Zufall, sondern der Verfasser habe nicht weiter schreiben wollen und können, weil der Verlauf des Gespräches die richterliche Entscheidung überflüssig gemacht habe. Denn je weiter dasselbe fortschreite, desto mehr höre der Zwiespalt der Meinungen zwischen den Unterrednern auf, desto mehr finden sie sich zusammen in der gemeinsamen Vernünftigkeit; ihre thatsächliche Verständigung, die Erkenntnis, dafs die Vernunft selbst als der in Wahrheit unparteiische Richter in ihnen allen, als den nur durch den Sektennamen scheinbar Geschiedenen in ihrer Selbigkeit sich erkannt habe, trete an Stelle des überflüssig gewordenen richterlichen Erkenntnisses (S. 216—218). Angenommen, dafs das von Reuter bezeichnete Einverständnis der Redner wirklich zu Stande gekommen sei, so wäre damit das letzte Wort des Richters allerdings *sachlich* überflüssig geworden — und sachlich wird dem Schiedsrichter bei einem solchen Dialog, wenn er nicht in die Verhandlung selbst eingreift, überhaupt nie eine bedeutende Rolle zukommen — keineswegs aber *formell;* die Anlage des Gesprächs erfordert vielmehr, dafs er dem Einverständnisse der Parteien in irgend einer Weise seine Zustimmung gebe. Möchte man aber hierauf deshalb kein zu grofses Gewicht legen, weil man sagen könnte, Abälard habe sich gescheut, das Ergebnis, welches das Gespräch für den denkenden Leser haben sollte, klar und offen auszusprechen, so erheben sich doch andere Einwendungen. Reuters Annahme erklärt höchstens den Wegfall des Endurteils, keineswegs aber das Fehlen einer, wie wir gesehen haben, in dem Gespräche in Aussicht gestellten, höchst wesentlichen Erörterung zwischen den Kolloquenten. Zweitens bewegt sich Reuters Argumentation aber auch in einem gewissen Kreise. Um jenes Übereinkommen der Redner in der Anerkennung der natürlichen Religion als derjenigen, welche allein die Wahrheit aller positiven Religion sei, als Ziel des Dialogs zu erweisen, hat er denselben schon *unter der Voraussetzung, dafs er uns vollständig vorliege*, behandelt und z. B. daraus, dafs sich dies und jenes in demselben *nicht* finde, weittragende Schlüsse gezogen (S. 206 ff., vgl. 218), und jetzt soll dieses vermeintliche Übereinkommen wieder zum Beweise für die Vollständigkeit der Schrift dienen.

Wir werden also auch Reuters Ansicht gegenüber dabei bleiben dürfen, dafs dem Dialog, wie er vorliegt, der von dem Verfasser beab-

sichtigte Schluſs fehlt, und daſs es erforderlich ist, bei der Beurteilung der Anlage wie der Tendenz desselben diesen Umstand sorgfältig in Rechnung zu ziehen.

Fassen wir zunächst diejenigen Momente ins Auge, die uns, ohne daſs wir noch auf das Materielle der Erörterungen eingehen, Winke über die Tendenz des Ganzen geben können. Hier wird vor allem die Stellung in Betracht kommen, welche den einzelnen Rednern in demselben gegeben ist. Es ist nicht anders möglich, als daſs der Autor demjenigen Redner, der vorzugsweise seine eigene Ansicht vertreten soll, die bedeutendste Stellung anweist. Von dieser ist nun in unserem Dialog der Jude offenbar am weitesten entfernt; Wahrheitsliebe mag auch ihm zuzugestehen sein, aber sie ist mit einem starken Maſse von Beschränktheit und Befangenheit in dem Hergebrachten gepaart. Mag immerhin einiges, was er vorbringt, sich hören lassen, von dem Alter des mosaischen Gesetzes, von der Voraussetzung, daſs Gott die Menschen nicht ohne Unterweisung werde gelassen haben — auf die Einwendungen des Philosophen über das Äuſserliche der Gebote, die bloſs irdischen Verheiſsungen des Gesetzes u. s. w., weiſs er nichts Triftiges zu entgegnen; es ist, wie Reuter mit Recht sagt, dafür gesorgt, daſs der Leser den Eindruck bekomme, das Können des Juden bleibe hinter seinem Wollen zurück. In der Verhandlung mit ihm ist offenbar der Philosoph der Überlegene — d. h. das Judentum erweist sich als unfähig, dem Manne gegenüber, der vernunftmäſsige Beweise fordert, seine Berechtigung darzuthun.

Wie stellt sich nun das Verhältnis des Philosophen zu dem Christen. Wir sehen, daſs diesem gegenüber seine Stellung fast die entgegengesetzte wird, nicht nur, daſs er jetzt keine Spur von Überlegenheit zeigt, er erscheint nicht einmal als ebenbürtiger Gegner. Sollte er dies sein, so müſste die Leitung des Gespräches sich unter beide Redner verteilen, bald der eine, bald der andere würde Argumente vorbringen, welche es dem Gegner unmöglich machen, den bisher eingenommenen Standpunkt weiter zu behaupten, bis der Punkt erreicht wäre, an dem die Differenz verschwindet. Das ist nicht der Fall, der Christ ist es, der die Fragen, um die es sich handelt, genau formuliert, der dann durch seine Kritik der von dem Philosophen ausgesprochenen Meinungen nicht nur den Gang des Gespräches bestimmt, sondern auch den Faden der Untersuchung fest in der Hand zu halten versteht, immer wieder zu dem eigentlichen Gegenstande der Verhandlung zurücklenkt und den Philosophen zu dem Punkte zu führen weiſs, an dem er ihn haben will, nämlich zu dem Eingeständnisse, daſs er von seinen Voraussetzungen aus eine Lösung der obschwebenden Frage nicht zu finden vermag, worauf dann der Christ seine Ansicht darlegt und die Zustimmung des Philosophen gewinnt. Allerdings macht auch der letztere Einwürfe, aber sie sind niemals im Stande, den Gegner in Verlegenheit zu bringen, sondern finden sofort ihre

befriedigende Beantwortung und Erledigung. Jene geistigen Auffassungen von dem Wesen Gottes, von dem Zustande der Seligen und der Verdammten u. A., bringt der Christ durchaus nicht wie einer vor, der von einem starken Gegner bedrängt, sich in die Enge getrieben und zu Konzessionen genötigt sieht, sondern in der Weise des Meisters, der Bedenken eines Jüngers auflöst, womit es denn ganz wohl übereinstimmt, dafs zwar der Philosoph, nicht aber der Christ Entschuldigungen suchen und Zurechtweisungen hinnehmen mufs; namentlich aber erscheint von Anfang bis zu Ende der Christ als der in seiner Überzeugung Feststehende, des Besitzes der Wahrheit sich Bewufste, der Philosoph als der Suchende, Lernbegierige und wirklich Lernende. Durfte dem eigentlich berufenen Vertreter der natürlichen Religion eine solche Stellung angewiesen werden, wenn es die Absicht war, diese als die höhere Einheit darzustellen, welche auch die Vertreter der positiven Religionen schliefslich als die eigentliche Wahrheit der letzteren anerkennen sollen?

Wir müssen von hier aus aber noch einmal einen Blick auf den ersten Teil des Gespräches werfen. Wenn das Ganze bestimmt war, in den Unterrednern die Überzeugung entstehen zu lassen, dafs man die wahre Religion, die Religion des Sittengesetzes als Jude, als Christ, als konfessionsloser Freidenker haben könne, so durfte doch auch der Jude von den beiden Genossen nicht durch eine unübersteigliche Kluft geschieden sein, wir müfsten doch auch bei ihm Zügen begegnen, die uns in etwas an den Lessingschen Nathan erinnerten. Nichts von dem ist zu finden; wenn wir aufs günstigste über ihn urteilen wollen, so ist er ein zwar wohlmeinender, aber in nationaler und religiöser Beschränktheit noch ganz und gar befangener Mann. Auch macht er durchaus keine Anstalt, diesen Standpunkt zu verlassen. Er ist freilich nicht im Stande, seinen Gegner zu widerlegen, dafs aber dessen Argumente auf ihn selbst einen Eindruck gemacht, dafs sie in ihm auch nur Bedenken über die Berechtigung der eignen exklusiven Stellung hervorgerufen hätten, davon giebt er nicht das geringste zu erkennen. Und da nun nach der Art, in der die Verhandlung mit ihm abschliefst, sich nicht erwarten läfst, dafs er noch einmal zu Worte kommen sollte — so bleibt es dabei, dafs er auf seinem beschränkten Standpunkte verharrt. Bei ihm wenigstens tritt also jene Klärung der Überzeugung nicht ein; somit wird aber den andern Kolloquenten und dem Leser der Beweis nicht geliefert, dafs man auch als Jude ein Mann der freien Religion sein könne. Schon diese Stellung des Juden ist mit Reuters Ansicht von der Tendenz des Dialogs nicht wohl verträglich.

Der unverkennbare, also auch von dem Verfasser beabsichtigte Kontrast in dem Verhältnis des Philosophen zu dem Juden einerseits, zu dem Christen andrerseits, weist uns nach einer ganz anderen Richtung. Es steht weder so, dafs die drei Redner im Wesentlichen die

gleiche Höhe des Standpunktes einnehmen, noch so, daſs der Philosoph der am meisten bevorzugte wäre, sondern die Abstufung ist offenbar die: Jude, Philosoph, Christ. Der Jude hat einen subjektiv festen, aber beschränkten, objektiv unhaltbaren Standpunkt, den er denn auch nicht gehörig zu rechtfertigen weiſs, der Philosoph ist aufgeklärt, vorurteilsfrei, aber unbefriedigt; was er hat, ist wahr, aber nicht genügend, darum sucht er die volle Wahrheit; der Christ teilt mit dem Juden die Festigkeit der subjektiven Gewiſsheit, mit dem Philosophen das Vermögen unbefangener Prüfung, beiden ist er überlegen durch die Fähigkeit, seine Sätze mit Erfolg zu verteidigen, er ist es, der den höheren Standpunkt einnimmt, von dem aus er auch die relative Wahrheit der niederen zu würdigen vermag. Er ist also diejenige Person des Gesprächs, durch welche vorzugsweise der Verfasser das Wort führt. Von welcher Art das Christentum ist, das er vertritt, ist damit allerdings noch nicht bestimmt, aber bedeutsam ist schon das, daſs überhaupt der Vertreter des Christentums, nicht der der natürlichen Religion in dem Dialoge das Übergewicht hat.

Somit ergiebt sich erstens: daſs das Gespräch unvollendet ist, zweitens: daſs die gegenseitige Stellung der Personen zu der Annahme nötigt, daſs der Christ das letzte Wort behalten werde. Welches wird aber dies gewesen sein? Vielleicht läſst sich aus der Betrachtung des vorliegenden Teiles des Dialogs doch ein begründeter Schluſs nach dieser Seite ziehen. Vor allem kommt es dabei darauf an, den eignen Standpunkt des Christen richtig zu würdigen. Man kann ihn in gewissem Sinne einen aufgeklärten nennen, denn er erkennt an, daſs man sich nicht weigern dürfe, auch Religionsfragen vernunftgemäſs zu erörtern, ja daſs dieser Erörterung eine entscheidende Bedeutung zukomme gegenüber der bloſsen Berufung auf Autoritäten, wiewohl er andrerseits doch auch mit Nachdruck darauf hinweist, daſs göttliche Wahrheiten sich nicht durch die menschliche Vernunft hinreichend ermessen lassen — wie sich diese beiden anscheinend widersprechenden Sätze im Sinne Abälards vereinigen, ist uns von früher her bekannt. Aufgeklärt erscheint er auch insofern, als er das Sinnliche in den gewöhnlichen Vorstellungen von Himmel und Hölle, von dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes und ähnliches durch geistige Auffassungen zu ersetzen sucht. Aber seine Aufklärung hindert ihn doch nicht, die wunderbaren geschichtlichen Thatsachen selbst, die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, wie seine übernatürliche Geburt unumwunden anzuerkennen, ebenso enthält, wie auch Reuter bemerkt, wenigstens eine Stelle die ausdrückliche Aufforderung an den Philosophen, um seines Seelenheils willen den christlichen Glauben anzunehmen. Daran ändert es nichts, daſs diese Annahme von dem zuvor zu liefernden Beweis der Vorzüglichkeit des Christentums vor der Lehre der Philosophen abhängig gemacht wird. Wenn aber Reuter ferner sagt, der Philosoph verwahre sich im voraus gegen diese Konsequenz unter

Berufung auf das, was der verehrte Gegner selbst lehre, im Wesentlichen sei das Christentum nur der geschichtliche Name für die uralte zur Seligkeit ausreichende Vernunftreligion, so werden damit erstens Stellen in Verbindung gesetzt, die in dem Dialog nicht im Zusammenhange mit einander stehen, und es wird zweitens der letzteren eine schwerlich zu rechtfertigende Deutung gegeben. Die Stelle lautet (p. 45):

Christianus. Nunc profecto quantum percipio ad omnium disciplinarum finem et consummationem proficiscimur. Quam quidem vos ethicam i. e. moralem, nos divinitatem nominare consuevimus, nos illam videlicet ex eo, ad quod comprehendendum tenditur i. e. Deum, nuncupantes, vos ex illis per quae illuc pervenitur, hoc est moribus bonis, quas virtutes vocatis. *Philosophus.* Assentio quod clarum est, et novam nuncupationem nominis vestri non mediocriter approbo.

Hiermit ist gesagt, dafs die christliche Ethik den Vorzug hat, schon in ihrem Namen die Beziehung auf Gott voranzustellen, dafs aber der Unterschied zwischen ihr und der heidnisch-philosophischen *nur* in dem Namen bestehe, sagt nicht einmal der Philosoph — und wie sollte der Christ das zugeben können, nachdem er fast unmittelbar vorher die Lehre Christi hoch über jede andere Sittenlehre erhoben hatte?

Finden wir also, dafs in dem vorliegenden Teile des Gespräches der Christ das Christentum für notwendig zum Heile ansieht, so werden wir weiter auch gar keinen Grund haben, anzunehmen, dafs er später von dieser Ansicht abgegangen sei, denn wir sehen überhaupt nicht, dafs er, wie der Philosoph es allerdings thut, einmal aufgestellte Sätze zurückzunehmen genötigt wäre. Demnach wird er es auch für seine Aufgabe haben ansehen müssen, den Philosophen zu der gleichen Überzeugung zu bringen. — Aber welches ist der Weg, den er dazu einschlägt und namentlich in dem abschliefsenden Teile des Gespräches wahrscheinlich eingeschlagen hat?

In dem vorliegenden Teile hat der Christ erstens gewisse Vorurteile des Philosophen gegen das Christentum zu heben gewufst, er hat gezeigt, dafs dasselbe eine Erörterung seiner Lehren nicht zu scheuen brauche, dafs es nicht genötigt sei, zu einem blinden Autoritätsglauben seine Zuflucht zu nehmen, er hat ferner unter Berufung auf die Auslegungen angesehener Kirchenlehrer dargethan, dafs grobsinnliche Vorstellungen von Gott, von dem Himmel, von der jenseitigen und zukünftigen Welt keineswegs als Bestandteile der christlichen Lehre anzusehen seien. Er hat aber auch positive Vorzüge des Christentums geltend gemacht. Wenn der Philosoph als das höchste Gut des Menschen seine sittliche Vollendung bezeichnete, so hat der Christ dasselbe als die vollendete Gemeinschaft mit Gott bestimmt, aus welcher jene notwendig folgt, und damit nicht nur den formellen Vorteil gewonnen, dafs, was das höchste Gut an sich und was das

höchste Gut für den Menschen sei, unmittelbar verbunden wird, sondern auch die religiös tiefste Bestimmung gegeben, die möglich ist, und der denn auch der Philosoph seinen Beifall nicht versagen konnte. Er hatte denselben aber auch zu der Einsicht gebracht, dafs die christliche Eschatologie sich dadurch auszeichne, dafs sie alles und jedes auf Gottes Ehre beziehe und dieser dienstbar mache. Ist es zu verkennen, dafs damit schon von verschiedenen Punkten aus die künftige Anerkennung eines unbedingten Vorzuges der christlichen Religion von Seiten des Philosophen vorbereitet wird? Und wenn nun Elemente der Christologie scheinbar unvermittelt in den Reden des Christen auftreten, wenn die uns anderweitig bekannte Versöhnungslehre Abälards einmal deutlich anklingt (Reuter S. 206), aber ohne noch eine weitere Ausführung zu finden, ist es da nicht die wahrscheinlichste Annahme, dafs der weitere Fortgang und der Abschlufs des Gespräches uns die Bestimmung dieser Anklänge erst völlig deutlich machen würden?

Halten wir uns jedoch, um zu bestimmen, was die Fortsetzung des Gespräches wahrscheinlich bringen mufste, an die unzweideutigen Hinweise des vorhandenen Teiles. Von dem Wege zu dem höchsten Gute sollte gehandelt werden, der Philosoph hatte seine Ansicht, dafs derselbe in der Tugend enthalten sei, ausgesprochen und bereits seine Tugendlehre entwickelt, der Christ hatte sich seine Bemerkungen darüber vorbehalten. Ohne Zweifel mufsten diese also nachfolgen. Nun ist nicht anzunehmen, dafs derselbe gegen die besonderen Ausführungen des Philosophen Erhebliches sollte einzuwenden gehabt haben, da, wie Abälard anderwärts bemerkt, die antike Lehre von den Kardinaltugenden von den Kirchenvätern selbst recipiert worden war. Um so mehr dürfte er aber auch hier den Philosophen auf das Mangelhafte seiner Anschauung im Ganzen, auf das Fehlen eines Principes, einer gemeinsamen Wurzel, aus der die Tugenden hervorgehen, hingewiesen haben. Eine solche aber vermochte er auf Grund der christlichen Lehre in der Liebe aufzuzeigen, die in erster Linie Liebe zu Gott ist. Damit war aber auch die Frage gegeben, was kann den Menschen zu solcher Liebe veranlassen, wie gelangt er dazu, und damit war der Anlafs vorhanden, die Gedanken der Versöhnungslehre Abälards, die vorher angeklungen waren, auszuführen und damit zugleich die Menschwerdung Gottes als ein Gottes würdiges, aus seiner höchsten Liebe entspringendes Werk darzuthun. Über die Art, wie dies in dem Dialog geschehen sein mag, läfst sich natürlich nichts Näheres vermuten. Wenn nun der Philosoph der bezüglichen Darlegung des Christen seinen Beifall nicht versagen konnte, so mochte er doch vielleicht die Frage aufwerfen, ob denn nun die Philosophen der alten Zeit mit allen ihren Tugenden von dem Heil ausgeschlossen sein sollten, weil sie von Christo und der Menschwerdung nichts wufsten und, falls der Christ ihnen das Heil nicht ab-

sprechen wolle, mit welchem Rechte er dann von ihm selbst den Glauben an Christum fordere. Aber dem Christen konnte es im Sinne Abälards an der Antwort nicht fehlen: jene Alten sind in der That nicht ohne eine solche Kunde gewesen. Haben aber jene an den geglaubt, der erst noch kommen sollte, welchen Grund sollte jetzt Jemand haben, sich dem Glauben an den zu entziehen, der gekommen ist. — Auf diese Weise konnte der Philosoph, ohne dafs er von seinem Grundsatze, nichts ohne Gründe anzunehmen, abging, und ohne dafs das Gespräch aus dem festgestellten Rahmen, welcher die Fragen der Ethik als den eigentlich zu behandelnden Gegenstand bestimmte, herausgetreten wäre, zu der Anerkennung des Christentums als der vollkommenen Religion gebracht werden. Der Schiedsrichter hatte dann nichts mehr zu thun, als zu erklären, dafs, zu seiner Freude, seine Funktion überflüssig geworden sei, denn der Philosoph — und er war ja nach dem Eingang der einzige Zweifelnde — ist befriedigt, er hat gefunden, was er suchte, nicht bei dem Juden, wohl aber bei dem Christen.

So hätte das Gespräch sein Ziel erreicht und sein Zweck läge klar vor Augen als ein zugleich apologetischer und polemischer. Polemisch sofern der blofse Autoritätsglaube und sinnliche Auffassungsweisen bekämpft werden, apologetisch sofern nicht die natürliche Religion als der einzig wertvolle Inhalt des Christentums, sondern das Christentum als diejenige Religion dargestellt werden soll, in welcher, wer der natürlichen Religion aufrichtig folgt, seine schliefsliche Befriedigung findet, weil der menschgewordene Sohn Gottes der wahre Hersteller der Religion ist, auf welche das menschliche Gemüt ursprünglich angelegt ist.

Diese Ansicht von der Bestimmung des Dialogs hält sich sowohl in Übereinstimmung mit dem, was uns sonst aus den Schriften Abälards als seine Meinung bekannt ist, als sie den Elementen der Aufklärung, welche derselbe enthält und den Andeutungen über den Verlauf des Ganzen, die wir in dem vorhandenen Teile finden, gerecht wird. Dennoch will ich sie nicht für mehr als eine nicht unwahrscheinliche Vermutung ausgeben und zugestehen, dafs ein *sicheres* Urteil über den Zweck dieser Schrift nicht möglich sein wird, wenn nicht etwa einmal dieselbe in ihrem ganzen Umfange ans Licht tritt. So viel aber glaube ich im Vorhergehenden erwiesen zu haben, dafs der Dialog als ein urkundlicher Beweis für die angeblich dem Christentum negativ gegenüberstehende, dasselbe in seinen positiven Elementen als ein blofses Accidens der natürlichen Religion ansehende Richtung Abälards nicht gelten kann.

2. Über die Sententiae Petri Abaelardi oder die sogenannte Epitome.

Diese Schrift ist von Rheinwald im Jahre 1835 unter dem Titel: Petri Abaelardi Epitome Theologiae Christianae. Berolini 1835, herausgegeben; die einzige bekannte Handschrift derselben, ehemals dem Kloster St. Emmeran angehörig, jetzt in der Münchener Staatsbibliothek, trägt jedoch den Titel: *Petri Abaelardi sententiae.* Mabillon, der zuerst auf die Handschrift aufmerksam wurde (Iter German. p. 10) hielt sie nach oberflächlicher Einsicht für identisch mit der Introductio, ein Irrtum, der auch in die Hist. litt. de la France XII, 118 übergegangen ist. Sie ist in 37 Kapitel geteilt, von denen die ersten zwanzig im ganzen genommen wie ein Auszug der Introductio erscheinen, so zwar, dafs viele Abschnitte derselben wörtlich wiedergegeben, andere weggelassen oder in die Kürze zusammengezogen sind, wobei sich hier und da auch geringe Abweichungen im Texte zeigen. Kapitel 21—37 umfassen die Lehren von der göttlichen Weisheit und Güte, von den Sakramenten und von der Liebe (die Ethik), welche in dem uns erhaltenen Teile der Introductio sich nicht mehr behandelt finden, nach dem Plane des Werkes aber in den letzten Teilen desselben ihre Erörterung müssen gefunden haben.[1])

Eine Schrift Abälards unter dem Titel Sententiae findet sich nun in der That bei Zeitgenossen desselben angeführt, nämlich bei Bernhard von Clairvaux und Walter von St. Viktor. Der letztere erwähnt eine Schrift Abälards unter dem Titel sententiae divinitatis, deren Anfangsworte er angiebt.[2]) Es sind nicht die Worte, mit denen die uns vorliegenden Sentenzen beginnen, wohl aber wäre es möglich, dafs sie einer Einleitung (oder vielleicht Eröffnungsrede, s. unten) angehört hätten, welche in unserem Exemplare fehlte. Auch dem Argument Rheinwalds (p. XIII der Vorrede zu seiner Ausgabe), der Schwulst jener Worte verrate eher einen Tanchelm oder seines Gleichen, als Abälard, wird kein entscheidendes Gewicht beizulegen sein, denn sie

---

1) Vergleiche oben S. 112 ff.

2) *Du Boulay histor. universit. Paris. II, 200* berichtet über Walters Schrift contra IV labyrinthos Galliae u. a. Contra Abaelardum praesertim agit, propter tractatum quendam, cujus erat hic titulus: *Incipiunt Sententiae Divinitatis*, et hoc initium *„omnes sitientes venite ad aquas et bibite amici inebriamini carissimi etc.“* in quo multae continebantur haereses et profanae vocum novitates: qui porro tractatus esse credebatur Abaelardi aut certe ex ejus libris excerptus, sed cujus ipse etc. — Die Worte von *qui porro* sind offenbar eine Bemerkung *du Boulays*, aus denen sich durchaus nicht mit Bittcher S. 30 schliefsen läfst, dafs Walther selbst die Authentie des Buches für zweifelhaft erklärt hätte.

stehen zu isoliert, um ein sicheres Urteil zuzulassen. Immerhin aber kommen wir über die *Möglichkeit*, daſs die von Walther angeführten Sentenzen die uns vorliegenden sind, nicht hinaus.

Bernhard führt *Epist. 188* einen liber sententiarum Abaelardi ohne nähere Angaben an; in dem *Tractatus de errorib. Abael. V, 11* aber beruft er sich für die Versöhnungslehre Abälards auf diese Schrift sowohl, wie auf den Kommentar zu dem Römerbriefe und führt mehrere Äuſserungen an, aber so, daſs nicht ersichtlich wird, welcher von beiden Schriften er sie entnommen haben will. In der That nähert sich der Wortlaut derselben bald mehr den Auseinandersetzungen des Kommentars, bald mehr denen der Sentenzen, ohne mit einer von beiden Schriften vollständig übereinzustimmen; dieser Umstand macht es wahrscheinlich, daſs Bernhard die Äuſserungen beider verschmolzen hat, und der Schluſs *Bittchers* (über Abälards Schriften u. s. w. S. 32), daſs, da Bernhard Abälard redend einführe, es gar nicht fraglich sei, daſs er *wörtlich citiere*, dürfte doch nicht unbedingt sicher sein. Nur bei den Worten, die er ihm zuschreibt, *omnes doctores nostri post apostolos in hoc conveniunt* (nämlich in der Behauptung des Rechtes des Teufels) scheint, da Bernhard auf das *omnes doctores* ausdrücklich Gewicht legt, angenommen werden zu müssen, daſs sich Abälard ihrer wirklich so bedient hat; sie finden sich aber weder in dem Kommentar noch in den *uns vorliegenden Sentenzen*. Bei dieser Sachlage läſst sich aus den Stellen Bernhards nur so viel folgern: 1) mit Sicherheit, daſs sein Buch der Sentenzen Abälards einen mit *cap. 23* des unsrigen im wesentlichen übereinstimmenden Abschnitt enthielt, 2) mit Wahrscheinlichkeit, daſs dieser Abschnitt mit dem uns vorliegenden doch nicht völlig identisch war.

Die Frage wird dadurch schwieriger, daſs Abälard selbst in der sogenannten Confessio seu apologia fidei ausdrücklich bestritten hat, eine Schrift unter jenem Titel geschrieben zu haben. Das Gewicht dieses Zeugnisses läſst sich nicht durch den Hinweis darauf abschwächen, daſs Abälard in jener Confessio auch eine Äuſserung, die sich noch in seinen Schriften finde, abgeleugnet habe, denn erstens konnte wohl eine einzelne Äuſserung seinem Gedächtnis entfallen sein, nicht aber eine von ihm herausgegebene Schrift oder der Titel derselben; zweitens findet sich aber jene Äuſserung, sobald man die Sache *genau nimmt*, in Abälards Schriften eben nicht. — Dagegen darf man das Zeugnis auch durchaus *nicht über seinen Wortlaut hinaus ausdehnen*, und dieser besagt nur, daſs er selbst ein solches nicht geschrieben, d. h. zum Zwecke der Weiterverbreitung verfaſst habe.

Da die äuſseren Zeugnisse sonach eine sichere Entscheidung nicht ergeben, sehen wir uns auf die Betrachtung der Schrift selbst angewiesen. Wie schon bemerkt, ist sie groſsenteils ein wörtlicher Auszug der Introductio, zeigt aber doch hier und da geringe Verschiedenheiten von derselben in Gedankengang und Ausdruck. Daſs sie aber nicht

eine von einem Schüler Abälards verfaſste Reproduktion der Lehren desselben ist, beweist eine Stelle in cap. 34, in der der Verfasser in erster Person redend auf seinen Kommentar zum Brief an die Römer verweist.[1]) Scheint nach dieser Stelle das Nächstliegende die Annahme, daſs die Schrift, so wie sie uns vorliegt, aus Abälards Händen hervorgegangen sei, so spricht dagegen wieder der Umstand, daſs, abgesehen von den Stellen, welche mit der Introductio wörtlich übereinstimmen, der Stil dem Abälards zwar aufs nächste verwandt ist, sich aber doch in gewisser Weise von demselben unterscheidet. An Stelle der längeren Perioden, in denen sich Abälards Darstellung vorzugsweise zu bewegen pflegt, finden wir häufig kurze Sätze, überhaupt hat die Darstellung manchmal etwas Abruptes, der Zusammenhang tritt nicht immer deutlich hervor, andrerseits finden wir eine gröſsere Lebhaftigkeit der Form als in den übrigen Schriften Abälards.

Unter diesen Umständen empfiehlt sich die zuerst von Gieseler[2]) ausgesprochene Vermutung, daſs die Sentenzen ein nach Vorträgen Abälards niedergeschriebenes Heft seien. So würde sich erklären, daſs Abälard in erster Person von sich redet, daſs der Stil weniger gefeilt, aber lebhafter ist, als in seinen Schriften, daſs, was man auf Rechnung des Nachschreibenden setzen kann, der Zusammenhang zuweilen nicht völlig klar oder ein Gedanke nicht gehörig entwickelt ist, oder Sätze verschoben zu sein scheinen.

Man könnte gegen diese Ansicht vielleicht den Umstand geltend machen, daſs viele, auch längere Abschnitte der Introductio sich in den Sentenzen wörtlich oder fast wörtlich wiederfinden, aber es hat doch nichts Unwahrscheinliches, daſs sich bei der häufigen Behandlung derselben Gegenstände zuletzt eine gewisse Form bis auf den Ausdruck hin feststellt, von der abzuweichen der Vortragende keine Veranlassung hat.

---

1) Die Gründe, mit denen Bittcher S. 35 f. die Beweiskraft dieser Stelle glaubt beseitigen zu können, sind von sehr geringem Gewicht. Es habe ja doch nicht bloſs Abälard einen Kommentar über den Römerbrief geschrieben, warum also gerade an diesen denken? Aber wenn in einer Schrift, die uns nach Inhalt und Form abälardeisch anmutet, eine solche Berufung sich findet, ist doch das Nächstliegende, an *dessen* Kommentar zu denken, und für das Gegenteil wäre der Beweis zu erbringen. Ferner, es könne ja der Verfasser auch absichtlich sich den Anschein haben geben wollen, als ob er Abälard sei. Welchen erdenklichen Grund hätte er dafür haben sollen? Wer die Stelle in ihrem Zusammenhange unbefangen liest, wird zu demselben Schlusse kommen wie Rheinwald, den Bittcher hier mit Unrecht der Voreiligkeit beschuldigt. Nur folgt daraus noch nicht, daſs Abälard die Sentenzen herausgegeben habe, was seine oben angeführte Erklärung anzunehmen verbietet.

2) In einem kurzen Artikel der Studien und Kritiken vom Jahre 1837 S. 366 ff.; Neander (Der heilige Bernhard, 2. Aufl., S. 175, Anm.), Fr. Nitzsch (Art. Abälard in Prot. Realenc. 2. Aufl. I, 12) u. a. sind ihr beigetreten.

Wie es sich aber damit auch verhalten möge, die Hauptfrage bleibt immer, ob wir die Sentenzen als ein zuverlässiges Zeugnis für die Lehren Abälards ansehen und benutzen dürfen, und diese Frage ist, mögen wir sie nun für ein nachgeschriebenes Heft oder für einen Auszug aus der Introductio ansehen, meines Erachtens unbedenklich zu bejahen.

Für den gröfsten Teil des Inhaltes ist ja die Kontrole nach unbezweifelten Schriften Abälards möglich, und hier finden sich nirgends auch nur einigermafsen erhebliche Abweichungen, am wenigsten solche, in denen eine Tendenz gefunden werden könnte. Scheint es etwa, dafs hier und da etwas unumwundener geredet wird, als es Abälard sonst zu thun pflegt[1]), aber es hat gewifs nichts Unwahrscheinliches, dafs er in den zur Veröffentlichung bestimmten Schriften sich etwas mehr Reserve auferlegte, als in Vorträgen vor dem Kreise seiner Schüler. Ist es also ein Heft, so ist es ein im ganzen gut nachgeschriebenes, ist es ein Auszug, so ist es ein getreuer. Abälard selbst war zwar, wo es sich darum handelte, sich gegen Anklagen zu verteidigen, berechtigt, dagegen zu protestieren, dafs man eine nicht von ihm selbst herausgegebene Schrift gegen ihn benutzte, bei der historischen Darstellung seiner Lehre handelt es sich aber nicht um Erwägungen formal juristischer Art, sondern nur darum, ob die Schrift Abälards Ansichten in hinreichend zuverlässiger Weise wiedergiebt. Da dies anzunehmen ist, so wird man kein Bedenken tragen dürfen, sich ihrer zu bedienen. In der That bilden dann aber die Sentenzen eine höchst wertvolle Ergänzung zu dem, was uns von Abälards systematischen Werken erhalten ist. Eine ganze Reihe von Lehrpunkten, besonders die Sakramente, aber auch anderes, betreffend, finden sich hier in vollständiger und zusammenhängender, wenn auch kurzer Entwicklung ausgeführt, während wir aufserdem auf gelegentliche Äufserungen Abälards über dieselben beschränkt sind.

---

3. Über die verschiedenen Texte von Sic et Non.

Von Inhalt und Tendenz dieser Schrift Abälards, insbesondere auch des Prologes derselben ist an früherer Stelle die Rede gewesen, hier ist es die Absicht, einige Bemerkungen über das Äufsere der Schrift und die Gestalt, in der sie sich in den Handschriften findet, hinzuzufügen, namentlich aber auf den bisher nicht beachteten Um-

---

1) Dahin gehören Äufserungen, wie *cap. 23 pag. 63 ego vero e contra dico et ratione irrefragabili probo, quod diabolus in hominem nullum jus habuerit. cap. 25 pag. 70 sed dicat Augustinus voluntatem suam, nos vero dicimus etc.*

stand aufmerksam zu machen, dafs sie von Abälard selbst in verschiedenen Bearbeitungen herausgegeben worden ist.

Die Benennung Sic et Non, welche schon Wilhelm von St. Thierry (int. epp. Bernardi Claraev. 326, 4) kennt, rührt ohne Zweifel von Abälard selbst her; eine auf den Prolog folgende Vorbemerkung lautet bei Cousin: incipiunt sententiae ex divinis scripturis collectae quae contrariae videntur. *Pro qua quidem contrarietate haec compilatio sententiarum Sic et Non appellatur.* Schon das Abälard ganz eigentümliche qui quidem macht die Authenticität derselben wahrscheinlich.

Der Text selbst findet sich in den verschiedenen Handschriften in erheblich abweichender Gestalt.

Es sind von der Schrift überhaupt wenigstens sieben Handschriften bekannt, von denen jedoch die von *Oudin II, 1171* angeführten, in englischen Bibliotheken befindlichen, und ebenso der Cod. Einsidlensis, da eben nur über ihre Existenz Nachrichten vorliegen, hier aufser Betracht bleiben müssen. Von den übrigen hat Cousin zwei, eine früher dem Kloster *S. Michaelis in periculo maris* angehörige, jetzt zu *Avranches* befindliche *(Abrinc.)* und eine aus dem Kloster *Marmoutiers* stammende, zu *Tours* befindliche *(Turon.)* benutzt, während eine dritte, früher dem Kloster *Tegernsee*, jetzt der Staatsbibliothek in *München* gehörende *(Monac.)*, von Henke und Lindenkohl zum Abdruck gebracht worden ist. Die vierte befindet sich in der Abtei *Monte Casino (Casin.)*.

Von diesen Handschriften bieten *Monac.* und *Abrinc.* das Werk in dem gröfsten Umfange. Die erstere enthält zuerst das decretum Gelasii, dem vier Stellen (eine des Augustin, zwei des Gennadius, eine des Beda), welche zu demselben in einem gewissen Widerspruche stehen, beigefügt sind, darauf Auszüge aus Augustins Retraktationen, einige andere Stellen Augustins, in denen er seine Bereitwilligkeit, Belehrung anzunehmen, ausspricht und einige Stellen anderer Autoren zum Lobe Augustins. Darauf folgt der Prolog und danach der Text von Sic et Non selbst unter 154 Rubriken, jedoch ohne Numerirung, wie sich auch in keiner der anderen Handschriften eine solche findet. Dem *Abrinc.* fehlen die dem Prolog vorangehenden Stücke und die quaestio: quod bigamus non licet promoveri ad clericum et contra (127 bei Henke-Lindenkohl), dagegen enthält er vier Fragen (139—142 bei Cousin, 140—143 bei Henke-Lindenkohl), welche in dem *Monac.* fehlen. Der Text sowohl des Prologs wie der Überschriften und der gesammelten Stellen selbst stimmen bis auf geringere Verschiedenheiten, abweichende Lesarten, Auslassung oder Zusetzung einzelner Worte, hier und da auch eines ganzen Citates, überein.

Ein wesentlich verschiedenes Bild bietet dagegen der Turonensis. Er beginnt mit dem Prolog, aber schon in diesem fehlen einige Stücke von nicht unbeträchtlichem Umfange, noch gröfser ist der Unterschied in der Sammlung selbst. Hier sind allerdings die Reihen der Stücke,

welche verschiedene Fragen behandeln, durch Absätze geschieden, aber nur in der Minderzahl mit Überschriften versehen, und diese Überschriften zeigen hier und da von denen der vorgenannten Handschriften Abweichungen, welche nicht auf Versehen der Abschreiber zurückgeführt werden können. Ebenso finden sich solche in der Einteilung der Abschnitte, indem mehrfach eine Anzahl von Stellen ohne Absatz auf einander folgen, welche in den anderen Handschriften unter mehrere Rubriken verteilt sind, indem ferner viele Stellen ganz fehlen, viele an anderen Orten stehen. Eine grofse Zahl von Abschnitten aber findet sich gar nicht vor. Der Text bricht in der Frage: quod sit pro omnibus orandum et contra (152 bei Cousin) inmitten eines Citates aus Ambrosius de poenitentia I mit den Worten cujus precationis effectum, mit denen eine Seite schliefst, plötzlich ab; es folgen darnach aber noch die Auszüge aus den Retraktationen und längere Excerpte aus Beda, welche nach Cousins Ansicht ebenfalls von Abälard herrühren könnten.

Es dürfte bei der angegebenen Beschaffenheit des Textes in dem Turonensis von vornherein die Wahrscheinlichkeit dafür sprechen, dafs wir es hier weder mit einer durch Abschreiber entstandenen Corruption, noch etwa mit einem Auszuge aus dem vollständigen Werke zu thun haben, sondern mit einer eigentümlichen und zwar vermutlich früheren Gestalt desselben. Es ist jedoch nicht nötig, diese Frage näher zu erörtern, da sie sich, wenn wir die vierte Handschrift in Betracht ziehen, von selbst beantwortet.

Über die Handschrift von Sic et Non, welche sich in der Bibliothek der Abtei Monte Casino befindet, hat *Luigi Tosti* in seiner Schrift *Storia di Abelardo e dei suoi tempi. Napoli 1851* Kunde gegeben. Sie bildet einen Teil des gröfseren Codex, der aufserdem das Enchiridion und die Retraktationen Augustins und Abälards Theologia enthält und umfasst den letzten Teil desselben.[1]) Tosti hat die Überschriften der einzelnen Abschnitte dieses Codex mitgeteilt, deren 87 sind, aufserdem findet sich noch am Schlufs ohne Überschriften der Inhalt der Fragen 153. 155. 156 des *Abrinc.* (154. 156. 157 bei Henke-Lindenkohl). Von dem Texte selbst hat *Tosti* mitgeteilt die Fragen 25. 26. 27. 28. 29. 30. 34. 35. 36.

Dieses freilich sehr unvollständige Material läfst doch bis zu einem gewissen Mafse eine Vergleichung mit den sonst bekannten Texten von Sic et Non zu. Zunächst fällt der geringere Umfang im Vergleich mit den Codd. Abr. und Mon. ins Auge. Es fehlen nämlich die Fragen, welche in der Ausgabe von Henke-Lindenkohl mit den Nummern 10.

1) *Tosti a. a. O. p. 284* Alla pag. 139 leggesi P. Abelardi prologus in Sic et Non; e siegue immediatamente a pag. 142 il primo capo del Trattato. I capitoli non sono numerati: ma ciascuno reca in fronte l'argumento scritto con lettere rosse. Tutto il Trattato e contenuto da 87 carte del volume.

20—22. 25. 26. 28—34. 37—40. 49—55. 57—61. 65. 73—74. 76. 77. 81—83. 85—105. 108. 109. 114. 120. 128. 129. 150. 152 bezeichnet sind, im ganzen 72 Fragen. Dagegen hat der Casin. sowohl die Frage 127, welche im Abrinc. wie Frage 140—143, welche im Monac. fehlen und aufserdem drei Fragen, welche sich weder im Monac. noch im Abrinc. finden, nämlich qu. 21 quod opera Dei non sint communia singulis personis et contra. qu. 44 quod nullus de antiquo populo potuit salvari sine fide Christi et contra. qu. 83 quod Deus peccare faciat nonnullos et contra, wobei allerdings dahingestellt bleiben mufs, ob nicht etwa der Inhalt derselben unter anderen Rubriken jener Handschriften mit enthalten ist.

Der geringe Umfang des *Casin.* im Vergleich mit dem *Monac.* und *Abrinc.* legt sogleich die Frage über das Verhältnis desselben zu dem Turon. nahe, und hier ergiebt sich nun, dafs von den im Casin. fehlenden Fragen der obgenannten Codd. im *Turon.* ebenfalls fehlen 10. 20—22. 25. 26. 28—34. 37—40. 49—55. 57—61. 65. 152. Bei den übrigen bleibt es wegen der mangelhaften Angaben bei *Cousin* fraglich, nur Frage 105, welche im *Cas.* fehlt, scheint, wenn die Angabe „Sic Codd." in not. 2. p. 99 bei *Cousin* genau ist, im *Turon.* vorhanden zu sein. Hiernach steht die Verwandtschaft des *Casin.* und *Turon.* im Gegensatze zu den beiden andern Handschriften aufser Zweifel. Sie bestätigt sich aber auch noch durch weitere Umstände.

Die Reihenfolge der Fragen sowohl, wie die Fassung der Überschriften, welche in den Codd. Abr. und Mon. übereinstimmen, zeigen in dem Casin. mehrfache Abweichungen; wie sich der Turon. hierzu verhält, läfst sich zwar aus den vorhandenen Angaben nicht überall erkennen, in mehreren Fällen aber befindet er sich mit dem Casin. in auffallender Übereinstimmung.

So macht Tosti zu qu. 7 der Cousin'schen Ausgabe *quod in Trinitate non sunt dicendi plures aeterni et contra* die Bemerkung: „in Ms. Casinensi exstat num. 22 — deest in Turonensi." In der That aber fehlt sie im *Turon.* nicht, sondern steht, nur ohne Überschrift, an derselben Stelle wie im *Casin.* Denn bei qu. 25 Cousin, welche der qu. 22 *Casin.* entspricht, finden wir die Bemerkung Cousins: haec quaestio deest in Turonensi, verum hic reperitur sine titulo quaestio „quod in trinitate non sunt dicendi plures aeterni et contra et subsequitur absque titulo quaestio 66" quod Deus et homo in Christo partes esse videantur. Sehen wir nun die Überschriften des Casin. nach, so finden wir die letztere (nur mit der falschen Lesart pares statt partes) *unter nr. 23 wieder.*

Die 35. Frage bei Cousin: *quod ubi deest velle Dei desit et posse, et contra* bezeichnet *Tosti* als im Cas. fehlend. Bei *Cousin* finden wir aber zu dieser Frage die Bemerkung haec qu. in Turon. sub hoc titulo est: quod Deus faciat quidquid potest et contra. Diese Überschrift stimmt nun genau (nur das Wort „Deus" ist, augenscheinlich durch

Versehen, ausgefallen) mit der der qu. 32 des *Casin.* Derselbe Inhalt wird also im *Turon.* und *Casin.* die zuletzt, im *Abrinc.* und *Monac.* die zuerst genannte Überschrift haben.

Dieselbe Erscheinung wiederholt sich bei Frage 75. Cousin: quod in Christo is qui est filius hominis, sive is qui est aeternus, non sit is qui est temporalis et contra, welche *Tosti* ebenfalls als im *Casin.* fehlend bezeichnet. Cousin bemerkt: *Turon.* haec quaestio habet titulum hunc: quod Deus sive filius Dei passus dicendus sit et non." Eben das ist aber die Überschrift der 25. Frage des *Casin.*

Was nun den Inhalt selbst betrifft, so ist, da Tosti gerade nur solche Abschnitte hat mitteilen wollen, von denen Cousin blofs die Überschriften gegeben hatte, eine Vergleichung des *Casin.* und *Turon.* auf Grund der Ausgaben nur in einem Falle möglich, nämlich in der soeben erwähnten Frage 25 des *Casin.*, welche Tosti, weil er deren Identität mit 75 bei Cousin wegen der Verschiedenheit der Überschrift nicht bemerkt hat, p. 295—298 aus dem *Casin.* abgedruckt hat. Der Inhalt besteht in den Codd. *Monac.* und *Abrinc.* aus folgenden Stücken, 1) 2 Stellen aus Hieron. über Psalm 114, 2) 10 Stellen aus Sermonen des Hieron., 3) 1 Stelle aus Ambros. de sacram., 4) einige Stellen aus verschiedenen Schriften Augustins. In dem Casin. fehlt Nr. 1 und Nr. 4. Dagegen finden sich nach Nr. 3. drei Stellen aus Fulgentius de immensitate divinitatis filii Dei und zwei andere Stellen aus Augustin. Über den *Turon.* bemerkt Cousin nach Nr. 3 nur: hinc caetera desunt in Turon. Aber die Angaben Cousins sind nicht so genau, und das Fehlen der meisten Überschriften machte es zu schwer, zu erkennen, was sachlich unter die eine und die andere Rubrik gehörte, als dafs sich hieraus mit Sicherheit darauf schliefsen liefse, dafs die letzten Citate des *Casin.* sich im *Turon. nicht* finden; selbst das möchte ich nicht für gewifs annehmen, dafs der Turon. die beiden ersten im Casin. fehlenden Stellen des Hieron. wirklich hat, obwohl Cousin von ihrem Fehlen nichts sagt. Wie dem aber auch sei, so beweist aufser der Übereinstimmung der Überschrift auch das Fehlen der oben unter Nr. 4 erwähnten Citate aus Augustin, dafs *Turon.* und *Casin.* unter einander sich näher stehen als beide den andern Codd. Auch dies sei erwähnt, dafs in der letzten Stelle aus Hieron. (de similitudine carnis peccati) in den Worten verbum quod semper apud patrem fuisse et esse filius credendum est. Casin. und Turon. das *filius*, welches die beiden anderen haben, auslassen.

Obwohl es nun ohne genaue Vergleichung der Handschriften nicht möglich ist, das Verhältnis des *Casin.* und *Turon.* zu einander *genau* festzustellen und ebenso über das Verhältnis derselben zu den beiden andern Handschriften vieles fraglich bleibt, so steht doch so viel aufser Zweifel, dafs jene beiden eine wesentlich verschiedene und zwar kürzere und zumteil anders geordnete Gestalt des Werkes darbieten, als die beiden andern. Es bedarf nun keiner Bemerkung, dafs

diese verschiedene Gestalt nicht etwa durch zufällige Versehen von Abschreibern u. s. w. entstanden sein kann, aber auch davon kann keine Rede sein, daſs sie ein Auszug aus dem ganzen Werke wäre, denn zu welchem Zwecke sollte der Epitomator die Anordnung und zumteil die Überschriften geändert haben. Es bleibt also nur die Annahme übrig, daſs diese kürzere Gestalt von Abälard selbst herrührt und zwar, daſs sie die frühere ist. Das letztere geht teils daraus hervor, daſs schon an und für sich bei einem Werke dieser Art es in der Natur der Sache liegt, daſs der Verfasser es im Laufe der Zeit erweitert, nicht zusammenzieht, teils daraus, daſs die Anordnung und die Fassung der Überschriften in den beiden vollständigeren Codd. entschieden den Vorzug verdient. So steht im Cas. die Frage: quod non omnia vel angeli sciant vel sancti in futura vita et contra inmitten der Christologie, während sie im *Monac.* und *Abrinc.* viel passender mit andern Fragen, welche die Schöpfung und die Engel betreffen, zwischen Theologie und Hamartologie gestellt ist. Anstatt: Sancti in futura vita heiſst es: Sancti visione Dei fruentes, diese Fassung ist charakteristischer und offenbar aus der Erwägung hervorgegangen, daſs eben aus der visio Dei, deren die Heiligen im künftigen Leben sich erfreuen werden, der Schluſs gezogen werden könnte, daſs sie alles wüſsten.

Es findet sich ferner im *Casin.* Frage 27: quod non solus filius apparuerit antiquis patribus et contra, Frage 28: quod Deus ipse fuerit qui apparebat et non und Frage 29: quod solus filius apparuerit antiquis patribus et non, wobei also Frage 27 und 29 genau dasselbe besagen. Statt dessen haben *Monac.* und *Abrinc.* nur die zwei Fragen 41: quod Deus ipse sit qui antiquis patribus apparebat et non und 42: quod solus filius in angelis olim apparebat et non. Die einzige Stelle, welche im *Casin.* unter Nr. 29 steht, nämlich eccles. hist. ist im *Monac.* unter Nr. 41 gesetzt, wohin sie auch noch besser passt, als unter die Rubrik 29 des *Casin.*

Die Frage 33 des *Casin.* quod (Deus) faciat quodcunque potest et non hat, wie schon bemerkt, später die den Gedanken, um welchen es Abälard zu thun ist, deutlicher und viel schärfer ausdrückende Fassung erhalten: quod ubi deest velle Dei desit et posse et contra, wobei noch anzuführen ist, daſs diese Worte sich genau so Introductio p. 126 vorfinden (nicht in der Theologia).

Es lieſse sich noch mehr derartiges anführen, aber auch das bisher beigebrachte dürfte schon zu dem vollständigen Erweise genügen, *daſs wir im Casin. und Turon. eine frühere Gestalt von Sic et Non vor uns haben.*

Was die Abfassungszeit von Sic et Non betrifft, so kann die Frage danach einen verschiedenen Sinn haben. Daſs zu einer so umfassenden Lektüre der Kirchenväter, wie diese Sammlung von Aussprüchen derselben sie voraussetzt, ein längerer Zeitraum gehörte, versteht sich

von selbst, ja es hindert nichts anzunehmen, daſs Abälard sein Leben lang mit der Vervollständigung derselben beschäftigt gewesen ist. Die Frage kann also erstens sein: wann hat er die Sammlung überhaupt oder zum erstenmal veröffentlicht und damit auch den in dem Prolog, der mit ihr von Anfang verbunden sein muſste, enthaltenen Gedanken die Form gegeben, in der er sie veröffentlichen wollte. Diese Frage zu beantworten, möchte kaum möglich sein, da der Prolog selbst keine direkte oder indirekte Zeitangabe enthält und im übrigen nur so viel durch die Zeugnisse Wilhelms von St. Thierry und Bernhards von Clairvaux gewiſs ist, daſs sie vor der Synode von Sens bekannt war, womit aber eigentlich nicht mehr erwiesen wird, als daſs Abälard selbst sie herausgegeben hat. Der andere Sinn jener Frage ist der: wann ist bei Abälard der Plan einer solchen Zusammenstellung der Autoritäten in kontradiktorischer Form entstanden, und in welcher Zeit seines Lebens hatten die im Prolog ausgesprochenen Gedanken bereits eine bestimmte Gestalt gewonnen; diese Frage, welche zur Beurteilung des Entwicklungsganges Abälards von gröſserer Bedeutung ist, zu beantworten finde ich allerdings einen gewissen Anhaltspunkt. Er liegt in dem Verhältnisse des Prologes zu dem Schreiben an die Mönche von St. Denis, in welchem Abälard die früher von ihm selbst gebilligte Meinung des Beda über den Areopagiten Dionysius bestreitet.

Dieses Schreiben zeigt nun eine auffallende Verwandtschaft mit dem Prolog zu Sic et Non. Die Gedanken des Prologs über die nur bedingte Geltung der Autoritäten, über das Verfahren, das man beim Widerstreit derselben, sei es zu ihrer Ausgleichung, sei es zur Entscheidung für die eine oder die andere einzuschlagen habe, finden sich groſsenteils auch hier, die gewählten Beispiele sind vielfach dieselben und der Ausdruck stimmt zumteil wörtlich überein.

Man vergleiche:

Epistola.	*Prologus.*
p. 682. ponamus itaque singulorum verba ac deinde consideremus si non solum diversa verum etiam invicem adversa sibi sint ac sibi repugnantia.	(Init.) Cum . . . nonnulla etiam sanctorum dicta non solum ab invicem diversa verum etiam invicem adversa videantur.
Ibid. seq. quodsi viderimus dijudicemus auctoritates ipsas, ut, cum omnes salvari non valeant illa periclitetur quae minore nititur dignitate.	p. 10. quod si forte adeo manifesta sit controversia, ut nulla possit absolirratione conferendae sunt auctoritates et quae potioris est testimonii et maioris confirmationis, potissimum retinenda.
p. 684. ne quis autem graviter ferat . . . Bedam nonnunquam de-	*Ibid.* constat vero et prophetas ipsos quandoque prophetiae gra-

cipi et suo spiritu non divino quaedam protulisse, ... ad memoriam Nathan prophetam reducat de aedificando templo deceptum.	tia caruisse et nonnulla ex usu prophetandi cum se spiritum prophetiae habere crederent, per spiritum suum falsa protulisse.
Ibid. Anführung und Verwendung der Stelle Gregor. Hom. 1. super Ezechielem.	p. 10—11 desgleichen in etwas verschiedener Form.
p. 684—685. si quis autem Bedae quoque auctoritatem salvare nitatur dicere fortasse licebit hoc loco Bedam aliorum opinionem potius secutum esse quam suam constituisse sententiam.	p. 5. nec illud minus attendendum esse arbitror utrum ... aut magis secundum aliorum opinionem quam secundum propriam dixerint sententiam.

Welches nun auch das Verhältnis der beiden Schriftstücke sein mag, sei es, dafs der Prolog bereits geschrieben war und Abälard die dort ausgesprochenen Grundsätze, hier wo es sich um Anwendung derselben auf einen bestimmten Fall handelte, wiederholt hat, sei es, dafs er ihnen hier zuerst einen Ausdruck gegeben und diesen Aufsatz später für den Prolog wieder verwendet hat — so viel ergiebt sich jedenfalls, dafs um die Zeit, als er die Epistola schrieb, jene Gedanken über das Verhältnis der Autoritäten sich ihm bereits fixiert hatten und dafs er auf die Differenzen derselben zu achten sich bereits gewöhnt hatte. Die Zeit des Briefes aber läfst sich ziemlich genau bestimmen. Er ist nach dem Zerwürfnis Abälards mit den Mönchen von St. Denis, aber vor dem Tode des Abtes Adam, dessen Namen die Adresse enthielt, geschrieben, d. h. also um das Jahr 1121 und jedenfalls nicht später als 1122. Damals also hatte er bereits den kritischen Standpunkt den scholastischen Autoritäten gegenüber eingenommen, den der Prolog bekundet, und da er nach seinem Eintritt in das Kloster angefangen hatte, sich ernstlich theologischen Studien hinzugeben, so ist wahrscheinlich, dafs er spätestens damals auch mit der Sammlung widersprechender Dicta der Väter begonnen haben wird.

---

4. Die Benutzung Abälards in der Evangelienharmonie des Zacharias Chrysopolitanus.

In einem eigentümlichen, meines Wissens noch nirgends bemerkten Verhältnisse zu Abälard steht eine auch in anderer Hinsicht der Beachtung werte Schrift des 12. Jahrhunderts. Es ist die ehemals berühmte und weit verbreitete, in einer Menge von Handschriften vorhandene, in neuerer Zeit fast vergessene Evangelienharmonie des

Zacharias Chrysopolitanus.[1]) Der Verfasser, der den Beinamen von dem im Mittelalter häufig Chrysopolis genannten Besançon (nicht von Goldsborough in der Diöcese York in England) wahrscheinlich als seinem Geburtsorte führt, denn einen Bischof dieses Namens hat Besançon nicht gehabt, war um die Mitte des 12. Jahrhunderts Prämonstratenser in St. Martin zu Laon (s. Chron. Alberici ad a. 1157.) Er hat den Text der Evangelien auf Grund der ammonianischen Abschnitte und der Canones des Eusebius zusammengestellt und jeden Abschnitt mit Erklärungen versehen, welche er gröfstenteils aus den Vätern, zumteil aber auch aus Schriftstellern seiner Zeit entnommen hat, die letzteren sind jedoch nicht namentlich bezeichnet. Seiner Schrift, welche den Titel *In unum ex quatuor sive de concordia evangelistarum* führt, hat der Verfasser eine dreifache praefatio vorausgestellt, die erste giebt gewissermafsen eine hermeneutische und dogmatische Einleitung in die Evangelien, die jedoch blofse Compilation ist, die zweite enthält kurze Nachrichten über das Leben der Evangelisten, die dritte giebt über Absicht und Anordnung des Werkes Auskunft. Schon in der ersten dieser Präfationen finden sich Abschnitte, die aus Abälard entnommen sind. Nach Anführung einer Anzahl patristischer Stellen über die Trinität fährt Zacharias p. 30 fort: ex praedictis et quam pluribus aliis sanctorum Patrum sancitis sunt qui dicunt, Patris nomine designari divinae majestatis potentiam qua quaecunque velit efficere possit. Und nun folgt bis p. 33 und, nach Einschiebung einiger Stellen aus Augustin, weiter bis p. 35 eine vollständige Darstellung der Trinitätslehre nach Abälard, deren Sätze sich zum grofsen Teil in dessen vorhandenen Schriften wörtlich nachweisen lassen, doch nicht gerade so wie hier zusammengestellt. Die Zusammenstellung kann von Zacharias selbst gemacht sein, und ist es zumteil wohl auch wirklich. Er mag auch manches zusammengezogen und mag selbst manchen Sätzen eine andere Gestalt gegeben haben, aber es finden sich auch Stellen, in denen Gedanken, die echt abälardeisch sind, einen so klaren und auch sprachlich so geformten Ausdruck erhalten haben, wie wir ihn bei dem Autor selbst zu finden gewohnt sind, während sich doch diese Gedanken in den vorhandenen

1) Wie wenig dieses Werk in neuerer Zeit bekannt ist, geht daraus hervor, dafs sowohl Ed. Reufs (Art. Synopse in der Theol. Realenc. 1. Aufl. XV, 389) wie Al. Michelsen (Art. Evangelienharmonie, ebenda 2. Aufl. IV, 426) angeben, bis zu der in Oxford im Jahre 1805 erschienenen Harmonia quatuor Evangeliorum sei es Niemandem eingefallen, den Evangelientext nach den ammonianischen Abschnitten und eusebianischen Kanones zusammenzustellen. Vgl. über Zacharias: Oudin, Comment. de scriptt. eccl. II, 1442. Hist. litt. de la France. Die editio princeps seines Werkes ist die von Eucharius Cervicornus. Köln 1535 Fol., welche in der Bibliotheca Patrum Coloniensis Tom. XII und der Bibliotheca Patrum Lugdunensis Tom. XIX, und aus der letzteren wieder bei Migne Patrol. lat. 186, 11 bis 620 abgedruckt ist. Ich citiere nach dem letzten Abdruck.

Schriften Abälards nicht ausdrücklich vorfinden. Das führt auf die Vermutung, dafs dem Zacharias noch andere Quellen zu Gebote gestanden haben als uns. Es könnten dies uns verloren gegangene Schriften, es können aber auch Vorlesungen gewesen sein, die Zacharias gehört und nachgeschrieben hat.

Auch unter den Erklärungen, welche weiterhin dem Evangelientexte beigefügt sind, findet sich manches Abälardeische, darunter einige längere Stücke, welche mit Stellen der Sententzen mehr oder weniger wörtlich übereinstimmen.[1]) Ob dem Zacharias das uns erhaltene Buch der Sententzen vorgelegen oder ob er, was mir wahrscheinlicher ist, aus einer eigenen Nachschrift geschöpft hat, wird sich schwerlich sicher entscheiden lassen. Es kommen übrigens auch Stellen vor, die sich in den Schriften Abälards nirgends nachweisen lassen, aber nach Inhalt und Form so sehr das Gepräge seiner Eigentümlichkeit tragen, dafs man über ihren Ursprung kaum im Zweifel sein kann.

Die Erscheinung einer solchen Benutzung Abälards steht meines Wissens einzig da, und ist schon um deswillen interessant und beachtenswert. Im übrigen kann das Werk des Zacharias bei dem Mangel von Namenangaben zu den aus Zeitgenossen entnommenen Erklärungen und bei der Freiheit, die er sich in der äufseren Form der Mitteilung derselben gestattet hat, als eine authentische Quelle freilich nicht angesehen werden, dennoch giebt es hier und da Varianten, welche vor dem sonst überlieferten Texte den Vorzug zu ver-

1) Man vergleiche z. B. *Zacharias p. 101—102* über die Taufe mit *Sententt. cap. 28.* Wörtlich stimmen (mit ein paar Varianten) überein *Zach. p. 101. Sententt. Rheinw. p. 78 sq.* propter hoc quoque baptismus — commodatur. *Zach. p. 102. Sententt.* p. 80 Videndum tamen est de hoc sacramento — nunquam reiteratur. *Zach. p. 102. Sententt. p. 79* hoc sacramentum — nec postea baptizantur. Anderes ist bei Zacharias mit Abkürzungen wiedergegeben. Ferner *Zach. p. 445* (über die Gewalt des Teufels) mit *Sententt. cap. 23 p. 64,* wörtlich übereinstimmend: neque enim qui cum fraude maligna decipiendo — perdere meretur; anderes dem Sinne und zumteil auch den Worten nach. *Zach. p. 523* (von der Versöhnung) mit *Sententt. cap. 23 p. 64* wörtlich: vox super firmamentum sonans — tanta humilitas non esset. Die folgenden Sätze bei *Zach.* abgekürzt, dann wieder wörtlich gleichlautend: quod autem passio ista — ut et homo ad sui dilectionem magis accederet (*Sent.* hominem und accenderet. Darauf

Sententiae.	Zacharias.
venit ergo Dei filius ut congruus mediator hominem a peccato liberaret et suam illi dilectionem immitteret. Hoc autem facit hominem quem assumpsit patri offerendo i. e. pretium pro homine hominem dando. Translative tamen pretium nuncupatur. Haec igitur certa et propria redemtionis causa quam et apostolus ad Romanos et Christus in evangelio docuerunt.	venit itaque filius Dei ut hominem a peccato liberaret et suam illi dilectionem infunderet. Hoc autem fecit hominem quem assumpsit Patri offerendo hostiam et quasi pretium pro homine hominem dando. Haec igitur certa causa incarnationis esse deprehenditur quam et apostolus ad Romanos et Christus in evangelio docuerunt.

dienen scheinen, hier und da auch Gedanken, welche zur Ergänzung des uns sonst von Abälard erhaltenen unter dem nötigen Vorbehalt verwendet werden können.

---

5. Über Bernhards von Clairvaux Tractatus de baptismo aliisque quaestionibus und seine Beziehung auf Abälard.

Diese Schrift ist in den Manuscripten und älteren Ausgaben unter Bernhards Briefe (Ep. 77) unter der Überschrift *Ad magistrum Hugonem de sancto Victore* aufgenommen. *Horst* und *Mabillon* haben ihr die zehnte Stelle unter den *opuscula* gegeben. Nach jener alten Überschrift ist kein Grund vorhanden zu zweifeln, dafs der in derselben nicht genannte Freund Bernhards, welcher ihn zur Äufserung über einige Meinungen eines dritten veranlafst hatte, Hugo von St. Viktor gewesen ist. Fraglich bleibt, wer dieser dritte selbst war. Mabillon führt in seinen Vorbemerkungen drei Vermutungen an, nämlich dafs es der Erzbischof *Johannes von Sevilla*, oder dafs es *Hugo Farsitus*, oder dafs es *Abälard* gewesen sei, weist sie aber sämtlich zurück und erklärt es für unbestimmbar. An jenen Erzbischof, dem es, wie es scheint, den Muhamedanern gegenüber an Entschiedenheit des Bekennens gefehlt hat, hat Hugo von St. Viktor einen Brief gerichtet, in welchem er ausführt, es sei nicht genug, mit dem Herzen zu glauben, sondern man müsse auch mit dem Munde bekennen — dies hat aber mit den in der vorliegenden Schrift besprochenen Fragen nicht das geringste zu thun; der Vermutung fehlt also jede Grundlage. — An einen *Hugo Farsitus*, den er als *carissimus frater et coabbas* bezeichnet, schreibt Bernhard den Brief ep. 35. Er erwähnt darin eines Briefes desselben, der an Bernhard gerichtet war, er bezeichnet ihn als ein im übrigen nützliches und löbliches Werk, nur äufsert er ein Bedenken darüber, dafs Hugo eine gewisse, nicht weiter angedeutete Ansicht in Betreff der Sakramente, welche schon früher zwischen ihnen Gegenstand mündlichen Disputes gewesen sei, wieder verteidige; Hugo möge sich prüfen, ob diese Ansicht der Meinung der Kirche entsprechend sei. Dafs es sich hier um eine Ansicht in Betreff der Sakramente und in dem vorliegenden opusculum u. a. um die Frage von der Notwendigkeit der Taufe handelt, giebt doch noch keinen genügenden Grund ab, den hier Bekämpften für jenen Hugo zu halten; einen positiven Gegengrund finde ich aber in der zumteil sehr wenig freundlichen Weise, in der Bernhard sich in dieser Schrift äufsert, während ihn mit Hugo Farsitus offenbar ein näheres Verhältnis verband. Gegen diesen Grund kann eingewendet werden, dafs Bernhard ja nicht gewufst habe, wer der Mann war, der jene Meinungen vertrat; wir werden sehen, wie es mit dieser Annahme steht.

Gegen die dritte Meinung, dafs Abälard bekämpft würde, führt Mabillon nur an, dafs, wenn es sich um diesen gehandelt hätte, Hugo nicht veranlafst gewesen wäre, denselben durch Verschweigung seines Namens zu schonen. Denn wie Bernhard in der Vorrede angiebt, enthält Hugos Schreiben den Namen des magister, der diese Sätze lehrte, nicht. Es ist hier zuerst die Frage, ob wir annehmen sollen, dafs Hugo aus Schonung für den Ungenannten den Namen desselben auch Bernhard selbst vorenthalten wollte, oder ob die Verschweigung desselben in jenem Schreiben nur eine Form war, welche es Bernhard ermöglichen sollte, seine Sätze zu bekämpfen, ohne die Person anzugreifen, eine Form, welche in diesem Falle wahrscheinlich als auf Bernhards Wunsch gewählt anzusehen sein würde. Die erste Annahme ist durchaus unwahrscheinlich, zunächst schon weil, wer es auch sein mochte, der die ohne Zweifel für Hugo selbst sehr anstöfsigen Sätze lehrte — jedenfalls ein Mann, der einer der Richtung Hugos ganz entgegengesetzte dogmatische Stellung einnahm — sich kaum denken läfst, dafs die Schonung Hugos für ihn so weit gegangen sein sollte, dafs er auch Bernhard über die Person im ungewissen gelassen hätte, während er ihn doch zur Bestreitung seiner Lehren aufforderte. Noch viel unwahrscheinlicher aber ist, dafs Bernhard sozusagen blindlings gegen Jemanden geschrieben haben sollte, ohne zu wissen, wer der Gegner war, den er doch mit ziemlich scharfen Schlägen heimsucht[1]), wobei man noch bedenken mufs, dafs Angriffe auf dogmatischem Gebiet in jener Zeit eine ungleich schärfere Spitze hatten, als in der unsrigen. Die Annahme jener Möglichkeit ruht auf der Vorstellung von einer rücksichtslosen Gradheit, einer Abwesenheit alles dessen, was mit Berechnung und Weltklugheit zusammenhängt bei Männern wie Bernhard, eine Vorstellung, welche durch eine unbefangene Betrachtung des Verhaltens derselben doch keineswegs gerechtfertigt wird.

Die wahrscheinlichste Annahme wird also die sein, dafs Bernhard aus früherem schriftlichen oder mündlichen Verkehr mit Hugo wohl wufste, wer jene Sätze vertrat, dafs er sich aber zur schriftlichen Bekämpfung derselben nur unter der Bedingung verstanden hatte, dafs der Name desselben verschwiegen bleibe und dafs deshalb Hugo in dem Schreiben, in welchem er ihm die Sätze und ihre Begründung mitteilte, ihn nicht nannte. Nehmen wir nun an, dafs es Abälard war, um den es sich handelte, so hat ein solches Verlangen von Seiten Bernhards durchaus nichts Unwahrscheinliches. Wir wissen, dafs das

1) II, 7 novus iste novarum inventor assertionum et assertor inventionum. III, 11 videtur mihi plus novitatis curiosus quam studiosus veritatis, gravarique de omni re sentire cum aliis et dicere quod aut solus non dixerit aut primus. IV, 16 verendum tamen, ne si vel breviter non respondetur stulto juxta stultitiam suam, putans forte sapientiam securius spargat seminarium vecordiae in auribus insipientium et ita jam insipientiae ejus non sit numerus.

Verhältnis beider Männer in früherer Zeit ein wenigstens äufserlich freundliches gewesen ist, Bernhard mochte sowohl Bedenken tragen, ohne dringende Veranlassung einen offenen Bruch herbeizuführen, wie auch mit dem gefürchteten Dialektiker sich in eine offene Fehde einzulassen.

Hieraus folgt freilich nur die Möglichkeit, dafs Abälard der Gemeinte sei, dafs wirklich er und kein anderer es ist, kann sich erst aus der Betrachtung des Inhaltes der Schrift ergeben.

Als erste Behauptung des Ungenannten bezeichnet Bernhard, dafs seit den Worten Christi Joh. 3, 5 Niemand ohne die Wassertaufe oder das die Stelle derselben vertretende Martyrium habe selig werden können und dafs auch der, welcher mit Glauben und bufsfertigem Herzen die Taufe begehre, aber ohne sie erhalten zu können, sterbe, verdammt werde. Es sind dies die bekannten, von uns an früherer Stelle besprochenen Sätze Abälards. Bernhard wendet sich zunächst gegen die Bestimmung der Zeit, von der an das Taufgebot unbedingte Gültigkeit gehabt haben soll. Wer hatte jenes in verborgener Stille der Nacht gehaltene Gespräch Jesu mit Nikodemus gehört? Und dennoch sollte, was hier gesagt worden, für alle Geltung haben! Das Gesetz sollte in Kraft treten, bevor es promulgiert war und alle, die sich nicht darnach richten können, weil sie nichts davon wissen, sollten die Schuld tragen müssen! Und es handelt sich ja hier nicht um ein Bestandteil des natürlichen Gesetzes, zu dessen Erfüllung der Mensch, weil es in das Herz geschrieben ist, verbunden wäre, sondern um ein positives (factitium magis quodammodo est, non naturale), welches im Glauben aufgenommen werden mufs. Der Glaube aber setzt nach Röm. 10, 17. 18 die Verkündigung voraus, wo eine solche nicht vorhergegangen, ist also auch keine Verpflichtung zur Erfüllung eines positiven Gebotes vorhanden. So wäre denn die erste Wirkung des Wortes das zum Heile und des Gebotes, das zum Heile gegeben ist, die gewesen, dem Menschen den Tod zu bringen, und zwar solchen, denen die Nichtbeachtung gar nicht als Schuld angerechnet werden kann. Wahrlich ein Frevel, solches von dem Geber alles Guten zu denken, Christo zuzuschreiben, was eher dem Antichrist geziemen würde, Pfeile in seinem Köcher bereit zu halten, um im Dunkel die zu treffen, die aufrichtigen Herzens sind!

Doch vielleicht sagt Jemand, jene, die das Gebot nicht gehört, werden auch nicht wegen der Verachtung desselben, sondern wegen der Erbsünde verdammt. (Auch dies ein Satz Abälards.) Aber, wendet Bernhard ein, es gab ja doch auch vor der Taufe Heilmittel gegen das Verderben der Erbsünde, für die Israeliten die Beschneidung, für die Gläubigen aus der Heidenwelt Opfer und für den Unmündigen den Glauben der Eltern. Diese Mittel hatten ihre Geltung so lange, bis sie durch die Taufe abrogiert wurden. Sollte nun aber die Gültigkeit des Taufgebotes mit den Worten Joh. 3, 5 beginnen,

so wären die alten Mittel aufgehoben worden, während das neue noch nicht bekannt war, und jene Zeit wäre die unseligste der ganzen Weltgeschichte gewesen, weil in ihr allein alle Mittel des Heiles gefehlt hätten. Nein, jene alten Gebräuche verloren ihre heilbringende Wirkung nicht, als Christus die Worte Joh. 3, 5 sprach, nicht einmal, als er den Jüngern das allgemeine Taufgebot Matth. 25, 19 gab, sondern erst in dem Mafse, als dieses Gebot bekannt wurde.

Bernhard wendet sich nun gegen den zweiten Teil der Behauptung, nämlich, dafs der Nichtempfang der Taufe, auch wo er nicht auf Verachtung beruhe, die Verdammnis herbeiführe; mit einer Wärme, welche der kalten Konsequenz Abälards gegenüber einen wohlthuenden Eindruck macht, versichert er, dies nimmermehr glauben zu wollen. Im Irrtume ist er freilich, wenn er meint, die einstimmige Tradition der Väter und nicht blofs Ambrosius, sondern auch Augustin auf seiner Seite zu haben. Auch bei dem Martyrium, bemerkt er weiter, sei ja, was ihm seinen Wert gebe, nur der Glaube, denke man diesen hinweg, so bleibe das blofse Leiden, das keine heilbringende Wirkung habe. Warum sollte nun der Glaube, wenn er in dem Martyrium das allein Wirksame sei, dieselbe Wirkung nicht auch ohne das Martyrium hervorbringen können? Die milde Anschauung, welche Bernhard im ganzen an den Tag legt, würde in ihrer Konsequenz dazu haben führen müssen, auch den ungetauft sterbenden Christenkindern den Glauben der Eltern zu Gute kommen zu lassen. Allein dazu entschliefst er sich doch nicht — ohne Zweifel, weil hier die kirchliche Tradition unläugbar entgegenstand. Es ist hierbei insbesondere noch das auffallend, dafs auf diese Weise die Christenkinder ungünstiger zu stehen kommen, als die Kinder der Gläubigen in der Zeit vor Christo. Bernhard geht über diesen schwachen Punkt seiner Auseinandersetzung schnellen Fufses hinweg, um mit Nachdruck hervorzuheben, dafs auch die Kinder in der Taufe durch den Glauben, wiewohl nicht ihren eigenen, die Gnade empfangen.

Der zweite Hauptsatz des Ungenannten bezieht sich auf die Kenntnis, welche die Frommen des Alten Testamentes vor Christo gehabt haben. Er behauptet ferner, heifst es, dafs alle Gerechten der alten Zeit, so viele ihrer vor der Erscheinung Christi gelebt haben, von dem Zukünftigen eine ebenso genaue Kenntnis gehabt haben, wie wir von dem Vergangenen, so dafs selbst den einfachen Leuten unter ihnen nichts von dem, was die evangelische Geschichte erzählt, gefehlt habe. So sei die Menschwerdung des Wortes, die jungfräuliche Geburt, das Lehren und Wunderthun des Erlösers, seine Kreuzigung, sein Tod und Begräbnis, seine Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt ihnen bekannt gewesen und ohne diese Kenntnis hätten sie nicht selig werden können. — Ganz so findet sich diese Ansicht bei Abälard nun freilich nicht. Nirgends sagt er, dafs eine so detaillirte Kenntnis von Christo zum Heile notwendig gewesen sei, auch nimmt er nicht

an, dafs alle Frommen der alten Zeit schon bei ihrem Leben die nötige Kunde von Christo besessen hätten, manchen ist sie seiner Meinung nach erst vor ihrem Lebensende durch besondere Offenbarung zuteil geworden. Aber die Hauptsache, nämlich der Satz, dafs der Glaube an den künftigen Erlöser und zwar nicht blofs als fides implicita, als Glaube an die Erfüllung der göttlichen Verheifsungen, deren speciellen Sinn man vielleicht nicht verstanden hätte, sondern ein Glaube an die mit Bestimmtheit vorausgesehene und erwartete Ankunft des menschwerdenden Sohnes Gottes für Alle, die selig werden sollten, erforderlich gewesen sei, findet sich allerdings, und das Gegenteil wird von Abälard als Irrlehre bezeichnet. Jene über Abälärd hinausgehende Detaillirung wird einfach als Konsequenz aus dem Satze, dafs den Alten derselbe Glaube an Christum notwendig gewesen sei, den wir auf Grund der evangelischen Erzählung haben, zu betrachten sein. Auch hier also ist kein Grund vorhanden, an einen andern als eben an Abälard zu denken.

Bernhard hebt zunächst hervor, dafs, wenn man die erwähnte Ansicht annehmen wolle, man entweder die Zahl der Erwählten in der alten Zeit auf die aufserordentlich wenigen beschränken müfste, die durch vorzügliche Heiligkeit ausgezeichnet, einer besonderen Offenbarung des heiligen Geistes seien gewürdigt worden, so dafs sie das Zukünftige in so bestimmter Weise vorausgesehen hätten. Damit aber verkürze man die Macht Gottes, wenn man glaube, dafs aufser ihnen Niemand hätte selig werden können. Wolle man aber desungeachtet annehmen, dafs die Zahl der Erwählten auch damals eine grofse gewesen sei, so sei man genötigt, da doch von diesen Dingen damals nichts deutlich geschrieben, nichts öffentlich gelehrt worden sei, anzunehmen, dafs eine so grofse Zahl besonderer Offenbarungen gewürdigt worden sei, dafs alle die, welche vor der Ankunft Christi selig werden sollten, Geistesmenschen, Vollkommene, Propheten gewesen seien; damit aber hebe man nicht nur den Unterschied zwischen der alten und neuen Zeit und den Vorzug der letzteren auf, sondern erhebe sogar jene weit über diese. Eine Gnade unmittelbarer Erleuchtung, welche in der Zeit des Neuen Testamentes nur sehr wenigen widerfahren ist, wäre in der des Alten ein Gemeingut aller Gläubigen gewesen. Mit welchem Rechte hätte dann Petrus die Verheifsung: ich will von meinem Geiste über eure Söhne und Töchter ausgiefsen, und sie sollen weissagen, als in seiner Zeit erfüllt ansehen dürfen, wenn jene Gabe ehedem in viel ausgedehnterem Mafse vorhanden gewesen wäre. Anstatt: ich will ausgiefsen, müfste es da vielmehr heifsen: ich will zurücknehmen. Ja, man müfste Christum selbst der Unwahrheit beschuldigen, denn er bezeugt Johannes dem Täufer, dafs keiner, der von Weibern geboren ist, gröfser gewesen sei als er, und doch hat selbst er zweifeln können, ob Jesus der sei, der da kommen sollte, vor ihm aber sollten Tausende eine Klarheit der Erkenntnis

besessen haben, welche jeden Zweifel ausschliefsen müfste! Ferner weist Bernhard darauf hin, dafs in der Zeit des Alten Testamentes ein allmäliges Fortschreiten der Offenbarung stattgefunden habe; die späteren haben mehr gewufst, als die früheren, diejenigen, welche der Ankunft des Erlösers näher waren, sich einer volleren Offenbarung des Geheimnisses des Heiles erfreut als die, welche ihr ferner standen; also müsse man doch annehmen, dafs denjenigen, welche sie selbst erlebten, die unmittelbare Gegenwart der Dinge eine noch viel gröfsere Fülle der Erkenntnis gebracht habe. Preist doch auch Christus selbst den Vorzug, dessen sich seine Jünger selbst vor den Königen und Propheten der alten Zeit erfreuen (Luc. 10, 23. 24. Joh. 15, 15). Wenn also selbst den Propheten eine unvollkommene Erkenntnis genügen mufste, wie viel mehr den einfachen Gläubigen. Diejenigen, welche an den allmächtigen Gott glaubten, ihn als den, welcher ihnen aus Gnaden das Heil versprochen, liebten, nicht zweifelten, dafs er seine Verheifsung erfüllen werde und auf ihn als den, der sie sicherlich erlösen werde, hofften, sind durch diesen Glauben und diese Hoffnung selig geworden, wenn sie auch nicht wufsten wann, auf welche Weise und in welcher Ordnung die verheifsene Erlösung sich vollziehen werde.

Ohne Zweifel ist die Polemik Bernhards im Recht zunächst gegenüber der These in der Form, wie sie ihm vorgelegt war, aus der sich in der That die von ihm ausgeführten unannehmbaren Konsequenzen ergeben würden. Wir werden ihm in der Sache aber auch Recht geben müssen gegenüber dem, was Abälard wirklich behauptet hat, nämlich der Notwendigkeit einer Kunde von der Person des Erlösers für alle die des Heiles teilhaft werden sollten, nur hat freilich Bernhard den tieferen Zusammenhang jenes Satzes mit der ganzen Anschauung Abälards nicht gekannt und schon deshalb auch denselben nicht seiner relativen Wahrheit nach würdigen können.

Die dritte Frage betraf den Satz, dafs Unwissenheitssünden nicht schuldbar seien; von Bernhards Bekämpfung desselben, die ohnedies wenig eingehend ist, ist früher die Rede gewesen. Es genügt hier darauf hinzuweisen, dafs auch diese Behauptung zu den eigentümlichen Lehren Abälards gehörte.

Wir sehen also, dafs die drei oder, da der erste wieder in zwei von einander ziemlich unabhängige Teile zerfällt, die vier Sätze, welche in dieser Schrift bekämpft werden, sich sämtlich bei Abälard wiederfinden, und wenigstens zwei davon Paradoxa sind, die, so viel wir wissen, aufser ihm oder seinen Schülern nicht leicht ein anderer in jener Zeit behauptet hat. Dabei folgen diese Sätze auch nicht etwa einer aus dem andern, sondern stehen so wenig in innerem Zusammenhang, dafs man jeden einzelnen behaupten und dabei die andern leugnen kann und umgekehrt, so dafs ein zufälliges Zusammentreffen in ihnen allen eine ziemlich auffallende Erscheinung sein würde. Hat

es nun irgend eine Wahrscheinlichkeit für sich, dafs es aufser Abälard irgend einen uns ganz unbekannten Mann gegeben hat, der auf so seltsame Weise mit ihm zusammentraf? Ich glaube, dafs eine solche Annahme einer besonderen Widerlegung nicht bedarf. Höchstens könnte man fragen, ob es etwa nicht Abälard selbst, sondern einer seiner Schüler gewesen sei. Aber auch dies ist nicht anzunehmen, denn Hugo war ja mit Abälards Lehren bekannt genug, um sich nicht an den Schüler zu halten, wenn er wufste, dafs derselbe nur des Meisters Worte wiederholte. Es unterliegt also, so viel ich sehen kann, nicht dem geringsten Zweifel, dafs wir in Abälard und in keinem anderen den Ungenannten unserer Schrift zu suchen haben.

---

6. Über zwei von J. Bach entdeckte, angeblich an Abälard gerichtete Briefe.

Damit nicht zur Beurteilung Abälards Material herbeigezogen werde, welches auf ihn schlechterdings keinen Bezug hat, ist es nötig, hier zu Bach Dogmeng. II, 192 f. Folgendes zu bemerken. Bach hat in einer Klosterneuburger Handschrift (Cod. 762) einen Brief mit der Überschrift „Magno et novo philosopho P. Fr. G. sapere et intellegere ac novissima providere“ entdeckt und glaubt „aus inneren Gründen“ in dem Schreiber des Briefes Gerhoh von Reichersberg, in dem Adressaten Abälard zu finden. Leider hat er nicht den Brief selbst, sondern nur einen Auszug daraus mitgeteilt, „Gerhoh (mufs sich) gegen die Heftigkeit Abälards verteidigen und ihm beweisen, dafs er nicht einen Dämon habe, wie ihm Abälard vorwirft, sondern dafs seine Ansicht auf gegründeten Autoritäten beruhe, namentlich verwahrt er sich gegen das frivole Wortspiel des Abälard, der den heiligen Basilius Basiliskus nennt, ebenso dagegen, als ob er den ehrenwerten Bischof Gilbert, dessen Schriften er mit Achtung gelesen, unter die Ägyptier rechne, d. h. den Häretikern beizähle, Gerhoh will vorläufig noch keineswegs auf alle Verirrungen seiner Pseudosophie eingehen; jedoch warnt er ihn, es nicht allzuarg in seinen Neuerungen zu treiben. Namentlich protestiert er gegen den Terminus triplex Deus; Gott sei ja nicht ein dreifacher, sondern ein dreieiniger (trinus), ebensowenig sei in Gott die Form (Gottheit) und das Wesen (Gott) verschieden. Würde jedoch Abälard nicht ablassen von dem betretenen Wege, so würde Gerhoh die Entscheidung über Recht und Unrecht allerdings nicht vor einer Schaar Beifall klatschender Schüler, sondern bei dem römischen Stuhl anhängig machen.“

Es ist dazu zu bemerken: 1) Nirgends in Abälards Schriften oder Briefen findet sich eine Behandlung der Kirchenväter, wie sie in dem

Spottnamen Basiliskus für Basilius enthalten ist. 2) Wenn unter dem Bischof Gilbert, wie es doch scheint, Gilbert von Poitiers verstanden werden soll, so ist dieser erst im Jahre 1142 auf den bischöflichen Stuhl erhoben worden und ist schon dadurch Abälard als Adressat dieses Briefes ausgeschlossen. 3) Wie ist es denkbar, dafs Abälard, dem schon der Ausdruck Deus trinus nicht unbedenklich scheint (Theol. Chr. p. 503 fin.), vollends von einem Deus triplex geredet hätte. 4) Die Unterscheidung von Form und Wesen in Gott wird von Abälard so ausdrücklich und bestimmt wie möglich verworfen, s. oben S. 198 ff. — Es ist also in jeder Hinsicht undenkbar, dafs der Brief an Abälard gerichtet sei, der Adressat ist vielmehr augenscheinlich, wenn nicht ein Schüler Gilberts von Poitiers, so doch ein Verteidiger der genannten auch von diesem Theologen vertretenen Unterscheidung. Ob der Schreiber Gerhoh ist, will ich dahingestellt sein lassen, der Respekt, mit dem er Gilberts gedenkt, scheint nicht dafür zu sprechen.

Ein zweiter Brief aus dem Cod. Claustroneob. 848, für dessen Adressaten Bach ebenfalls Abälard mit Wahrscheinlichkeit glaubt ansehen zu können, bietet in dem, was Bach von seinem Inhalte mitteilt, allerdings nichts, was dieser Vermutung widerspräche, aber auch nicht das geringste, was ihr zur Stütze dienen könnte. Dafs der Adressat als scolasticus bezeichnet wird, ist ihr nicht günstig, da Abälard dieser Titel sonst nirgends beigelegt wird.

---

7. Emendationen zum Texte der Cousinschen Ausgabe der Schriften Abälards.

(Vergleiche die Bemerkung am Schluss.)

Epistolae.

Epist. 1 pag. 19 l. 5 v. u. revolvi ad locum quem noveram, quem ipse minime compererat *aut* qui non nisi mihi nocitura quaerebat. Leg. *ut.*

Ibid. pag. 23 l. 1 v. u. (Bedae autoritatem) mihi *gratiorem* videri. Leg. *graviorem.*

Epist. 8. pag. 155 l. 11 de *quolibet.* Leg. *qualibus.*

Problemata Heloissae.

Pag. 251 l. 21 de *quolibet* Veritas ait. Leg. *qualibus.*

Pag. 259 l. 6 beatus dicitur quasi bene *actus.* Leg. *aptus.*

Pag. 269 l. 10 sive prohibentur, *sive* quibus. Leg. *sine* quibus.

Ibid. l. 12 diligere *non* tam ipsum. Leg. *nos.*

Ibid. l. 14 sive *quia* strictioris. Leg. *quae.*

Pag. 273 l. 14 ex his quae fiunt exterius magis ⟨*quam*⟩ ex hoc.
Pag. 287 l. 1 lapsioris vitae. Leg. *laxioris.*
Pag. 288 l. 8 v. u. Ruth *quale* quum semen. Leg. *quae.*

Sermones.

II. pag. 376 l. 12 quis *vitam* tenera parte corporis. Leg. *cutem.*
V. pag. 393 l. 11 ne quis forte per elationis *timorem* etc. Leg. *tumorem.*
V. pag. 395 l. 1 v. u. nemo quippe *tam* innocens est dicendus. Leg. *jam.*
VII. pag. 405 l. 21 habitatio Christi *quia* sapientia dicitur Dei. Leg. *qui.*
VIII. pag. 411 l. 5 divinae consuetudinis exemplo. Leg. *diutinae.*
IX. pag. 420 l. 3 tantummodo per ejus *prae*missionem. Leg. *per*missionem.
X. pag. 423 l. 5 ipsum *miraculum* quam mirabile fuerit. Leg. *ferculum.*
Ibid. pag. 427, l. 24 nunquam se flere legitur sed [non] flevit Lazarum suscitaturus.
XI. pag. 431 l. 5 patenter innuitur eum ⟨dis⟩calciatum incedere.
Ibid. pag. 436 l. 7 quod tibi *nunc* indulgebas. Leg. *non.*
XII. pag. 456 l. 9 v. u. si regenerati *specialiter* non fuerimus. Leg. *spiritualiter.*
XVII. pag. 482 l. 6 v. u. ut in eo amplius *ob* tempus nos excitet. Leg. *hoc.*
Ibid. l. 3 v. u. in omnibus spiritalibus gratiis consumma*re.* Leg. consummate (= tae).
XVIII. pag. 487 l. 6 v. u. diffusa caritas est, *dilata* et ampla in cordibus facta. Leg. *dilatata.*
XXI. pag. 499 l. 8 tria itaque a Domino tactu quodammodo *tabescunt.* Von drei Dingen ist an der Stelle nichts zu finden, wohl aber ist im Vorhergehenden *Amos 9, 5* angeführt; also zu lesen: *terra . . . tabescit.*
XXIII. pag. 507 l. 10 v. u. quamvis enim genera[bi]liter dictum sit omnibus apostolis.
Ibid. p. 509 l. 5 quae ad totius mundi *confessionem* sufficeret. Leg. *conversionem.*
Ibid. l. 11 dafs Christus den Johannes mehr geliebt habe als den Petrus, nequaquam de personis ipsis esse accipiendum sed de duabus *vitibus* per eos significatis intelligendum. Leg. *vitis* (Lebensweisen).
XXIV. pag. 510 l. 16 qui describendis *staturis* animalium . . . sudaverunt. Leg. *naturis.*
Ibid. pag. 511 l. 12 v. u. qui dum sublato *coelorum* lumine. Leg. *oculorum.*

XXV. pag. 519 l. 1 v. u. ejus excellentiam *sanctam* imitamini puritate. Leg. *sancta.*

XXVI. pag. 523 l. 19 divina dispensatione factum est ut quod in filio minus est *auctum*, in obsequio matris recompensetur. Leg. *actum.*

Ibid. l. 22 ipse quippe ⟨qui⟩ non solum in passione.

Ibid. pag. 525 l. 11 sqq. v. u. sind in dem Satze si ergo sanctorum oratio etc. die Worte *et quodam debito in hoc ipsam teneri* an das Ende zu stellen.

XXVII. pag. 531 l. 3 v. u. in tantum *abominationibus* lapsus est puteum. Leg. *abominationis.*

XXVIII. pag. 534 l. 13 v. u. haec virtus continentiae et *remuneratio* saeculi. Leg. *renuntiatio.*

Ibid. pag. 537 l. 7 qui decalogum *legens* in nullo excedit. Leg. *legis.*

XXIX. pag. 542 l. 10 v. u. non est eorum *guerra* plurimum metuenda. Leg. *geenna.*

Ibid. pag. 543 l. 4 quis *sibi* fornicari non abhorreat. Leg. *ibi.*

XXX. pag. 549 l. 4 v. u. vos *Dominus* lucretur. Leg. *Domino.*

XXXI. pag. 555 l. 24 viris dispensatoribus. Leg. *vestris. Ibid. pag. 556 l. 7 nec* malum pro malo detur exemplum. Leg. *ne.*

XXXII. pag. 557 l. 9 v. u. gaudete itaque et *spiritaliter* congaudete. Leg. *specialiter.*

Ibid. l. 12 v. u. hanc gratiam *spiritaliter* adeptus. Leg. (nach Cod. Einsidl.) *specialiter.*

Ibid. pag. 560 l. 8 v. u. quod nequaquam Moysi concessum *et* humanae infirmitatis copulae obligato. Leg. *est.*

XXXIII. pag. 567 l. 5 (onager) tanto liberius in solitudine conversatur, quanto a *commiseratione* hominum magis remotus. Leg. *commoratione.*

Ibid. pag. 585 l. 1 Sed inquies illud mihi *beatus Augustinus* objiciens. Leg. *beati Augustini.*

Ibid. pag. 588 l. 21 in praelatione *perire* leg. *praeire.*

Ibid. pag. 589 l. 16 sqq. Es ist von einem Heiligen die Rede, der besonders die Gabe hatte, Dämonen auszutreiben, der aber, um nicht zum Hochmut verleitet zu werden, rogavit Dominum ut ipsis daemonibus quos expellebat, in seipsum potestatem daret *simulque his fieret videlicet mensibus* quos ab hac oppressione curabat. Zu lesen: *similisque his fieret quinque videlicet mensibus;* dafs es fünf Monate waren, ergiebt sich aus dem Folgenden, die V ist vor dem videlicet ausgefallen.

Ibid. l. 22 quinto demum mense purgatus est, non *tamen* daemone, sed quod illi erat utilius atque optatius vanitate. Leg. *tantum.*

Introductio.

Pag. 7 l. 5 nec omnino *aliud* facere. Leg. *aliquid.*

Pag. 10 l. 5 ad differentiam fidei *Catholicorum.* Leg. *haereticorum.*

Pag. 13 l. 7 v. u. et in omnibus *modis* conservare sciat. Leg. *modum* (die rechte Art und Weise).

Pag. 17 l. 6 v. u. ne in aliquo decipi possit vel *aliud* eum latere queat. Leg. *aliquid.*

Pag. 19 l. 13 v. u. Augustinus libro quaestionum *actogesimo tertio.* Leg. *octaginta trium.*

Pag. 21 l 8 v. u. Tale itaque est dicere *Domini potestatem* ac si dicamus divinam potentiam ex qua divina genita est sapientia. Der Satz ist nichtssagend, da zwischen Domini potestas und divina potentia kein Unterschied besteht. Der Zusammenhang, in welchem Abälard das Verhältnis der göttlichen Personen erörtert, erfordert die Worte *Deum patrem* wie auch der folgende Satz anfängt: tale est et dicere: Deum filium etc. Vgl. oben S. 270.

Pag. 22 l. 22 substantiae per subjectum nomen *intelligentiae.* Leg. *intelligendae.*

Pag. 29 l. 7 v. u. aliud dignum tanta indage. Leg. *aliquid.*

Pag. 31 l. 5 ne *quando* tamen de salute omnium desperet philosophorum. Leg. *quis.*

Pag. 31 l. 2 sacramenta ecclesiae .... *spiritualiter* conficit. Leg. *specialiter* nach Theol. Chr. pag. 375.

Pag. 32 l. 18 in omnibus *eorum* prophetarum scriptis. Leg. *sanctorum.*

Pag. 34 l. 7 summus Deus [cum] de creatione hominis nach Theol. Chr. pag. 376.

Pag. 38 l. 19 ex integro percipere *unius* personae discretionem. Leg. *huius* nach Theol. Chr. pag. 380.

Pag. 39 l. 12 v. u. ut videlicet individua sit *ut* substantia sua. Leg. *in.*

Pag. 40 l. 5 variabilis per *effectum et* suorum mutationem. Leg. *effectuum* nach Theol. Chr. pag. 381.

Pag. 43 l. 2 v. u. per allegoriae *ministerium.* Leg. *misterium.*

Pag. 48 l. 12 nisi *per hoc* integumentum. Leg. *hoc per* int. nach Theol. Chr. pag. 389.

Pag. 64 l. 13 Unde nec prophetiam Balaam gentilis, *neque Arioli* sacra improbavit auctoritas. Leg. gentilis *atque arioli* nach Theol. Chr. pag. 403.

Pag. 66 l. 2 v. u. ut cum *aliud* dicimus. Leg. *aliquid.*

Pag. 68 l. 14 sophismata *sicut* conclusiones rationum. Leg. *falsae* nach Theol. Chr. pag. 441.

Ibid. l. 18 ⟨non⟩nullam de fide et cultu unius Dei doctrinam nach Theol. Chr. pag. 441.

Pag. 72 l. 10 v. u. quo quisque *sanctior.* Leg. *sanctus.*

Pag. 85 l. 18 nec in *nullo.* Leg. *ullo.*

Ibid. l. 5 v. u. ac in Deo. Leg. *at* in Deo.

Pag. 86 l. 15 nullum in eo aliud praeter id quod est neque *substantivum* fieri potest; forma enim est, formae vero *subesse* non possunt. Nach Theol. Chr. pag. 469 zu lesen: *subiectum* (Substrat) und *subiectae esse.*

Pag. 88 l. 4 in *tantam* ejus excellentiam. Leg. *tantum.*

Ibid. l. 15 praedicamentorum *melius.* Leg. *rebus* nach Theol. Chr. pag. 478.

Pag. 89 l. 9 nec accidentibus variari, *nullis* omnino formis subiacere potest. Leg. *nec ullis.*

Pag. 90 l. 12 discutere *ad illud* sufficiunt; nach Theol. Chr. pag. 481 zu lesen: *ad liquidum.*

Pag. 91 l. 8 v. u. videte ne quis vos decipiat per *prophetiam.* Leg. *philosophiam.*

Pag. 95 l. 17 aliud quippe substantiae est proprium, et aliud corporis, alius caeterorum et alius substantiae status dicitur, alius corporis, alius caeterorum. Leg. . . . aliud corporis, *aliud* caeterorum; et alius subst. etc.

Pag. 95 l. 12 hic homo et substantia est et corpus et animatum et sensibile, quod est *alias rationale, et mortale quod est homo.* Der Satz erhält einen Sinn nur wenn man liest .... sensibile, quod est *animal, et rationale et mortale,* quod est etc.

Pag. 98 l. 13 cum igitur sapientia quaedam ut dictum est *sit potentia: sicut enim* etc. Leg. . . . *sit potentia, sicut etiam.*

Ibid. l. 21 et animal tam ad hominem quam ad alia sit, et divina potentia. Leg. . . . alia, *sic* et div. pot.

Pag. 99 l. 3 divina sapientia licet ut dictum est ex divina potentia *omne* habeat. Leg. *esse.*

Pag. 100 l. 21 Spiritus e spirando quasi Spiritus dictus est. Leg. *a* spirando quasi *spiratus.*

Pag. 101 l. 11—7 v. u. Viermal statt *aliud* zu lesen: *aliquid.*

Pag. 103 l. 3 . . . adinvicem distant, nullatenus *procedunt.* Quod si Filius. Leg. . . . nullatenus *procedit,* quod si F.

Pag. 104 l. 6 vel addere *aliud* vel subtrahere. Leg. *aliquid.*

Pag. 109 l. 20 animam mundi *etiam* quam putamus. Leg. *eam* quam p.

Pag. 110 l. 21 Spiritus quidem s. . . . quasi anima est, h. e. ⟨*vita*⟩ animarum nostrarum nach Theol. Chr. p. 544.

Pag. 119 l. 19 si plures sunt Dei quomodo *Dominum* quemcunque summum bonum dicemus. Zu lesen nach Theol. Chr. pag. 556 *Deum.*

Ibid. l. 6 v. u. Nulla *proprie* tanta fieri nach Theol. Chr. pag. 556 *quippe.*

Pag. 133 l. 8 quod *aliud* uno tempore sciat. Leg. *aliquid.*

Pag. 140 l. 3 v. u. novissimum, *non peccare posse.* Leg. *non posse peccare.*

Expositio epistolae ad Romanos.

Pag. 171 l. 9 ostenditur unde ad damnandum irascatur, de perversa scilicet voluntate *prius* quam de opere. Leg. *potius.*

Pag. 192 l. 8 v. u. nec Deum quia verax est promissiones suas posse *cessare.* Leg. *cassare.*

Pag. 193 l. 17 quando, inquit, fieri potest. Leg. *quomodo.*

Pag. 196 l. 2 v. u. Der, welcher (nach psalm 13, 1) gesagt hat „non est Deus" hat nicht blos mit dem Munde, wie Petrus, sondern mit dem Herzen Gott verleugnet quia *etsi* credidit. Leg. quia *et sic* credidit.

Pag. 198 l. 21 Die Stelle (Ep. Rom. 3, 12 psalm 13, 3) non est qui faciat bonum, non est usque ad unum erklärt Abälard nach der üblichen Weise dahin, dafs der eine, d. h. Christus, ausgenommen sei. Dabei u. a. die Worte: fere enim nullus est, *nec* unus *tantum* superest. Leg. *sed* unus *tamen* superest.

Pag. 208 l. 10 qui iam antea ⟨iusti⟩, ex fide scil. etc.

Pag. 212 l. 8 Christus allein sei in vollem Sinne ein Mann zu nennen, da er keine Schwäche der Sünde an sich habe. Alii vero *cooperatione* ipsius quasi effeminati. Leg. *comparatione.*

Ibid. l. 19 sqq. Parvu*li* (leg. *lis*) autem ⟨qui⟩ juxta psalmistam in iniquitatibus concepti sunt *illis* (leg. *illae*) in quibus concepti et nati iniquitates remittuntur.

Ibid. l. 2 v. u. quaerendum est . . . . quid ad gloriam *sine poena* Deus in nobis remuneret. Leg. *sive poenam.*

Pag. 213 l. 9 v. u. Abraham habe das äufsere Zeichen (der Beschneidung) nicht zur Rechtfertigung erhalten, sed ad *sanctificationem* et ostensionem justitiae. Leg. *significationem.*

Pag. 215 l. 11 v. u. eadem circumcisio*ne* praecedentium subsecuta. Leg. circumcisio*ni.*

Ibid. l. 6 v. u. peccatum *quod per ipsum* ad posteros transmittitur. Leg. *per quod ipsum.*

Pag. 232 l. 13 v. u. nisi *per* veram illam caritatis libertatem in nobis propagandam. Leg. *propter.*

Ibid. l. 12 v. u. qua nobis exhibuit. Leg. *quam.*

Ibid. l. 7 v. u. quia vix pro homine *iste* homo mori sustinet. Leg. *iusto.*

Pag. 238 l. 7 v. u. Amboes. *quasi eum* recognoscat auctorem. Cous. *qua Deum.* Leg. *quo suum;* vgl. oben S. 334.

Pag. 245 l. 5 v. u. sed vero illud. Leg. *nec.*

Pag. 247 l. 15 similitudin*e* tridu*a* ejus sepulturae. Leg. similitudin*em* tridu*ae.*

Pag. 250 l. 5 sed mundum qualiter vivendum sit cognoscatis. Leg. *si nondum.*

Ibid. l. 10 v. u. peccatum ita ad *aff*ectum ducere. Leg. *eff*ectum.

Pag. 253 l. 16 vel salsis, *vel* potui. Leg. *ut* potui.

*Pag. 261 l. 19 praeter*mittit. Leg. *prae*mittit.

Pag. 262 l. 18 praecepta et promissiones *au*ferret. Leg. *aff*erret.

Pag. 265 l. 17 nul*li* enim debet dici damnabile praeceptum. Leg. null*um.*

Ibid. l. 7 v. u. vel quare etiam ⟨a⟩ Deo datum.

Pag. 268 l. 16 qui⟨*a*⟩ ex quacunque.

Pag. 297 l. 1 non ei *tamen* vel eum. Leg. *tantum;* vgl. oben S. 294.

Pag. 318 l. 17 si rationem vis doloris *am*itteret. Leg. *ad*mitteret.

Pag. 320 l. 2 v. u. Deus potius tanquam ⟨*per*⟩ instrumentum id facit.

Pag. 326 l. 13 v. u. qui sui juris. Leg. *quod.*

Pag. 328 l. 15 commessatio quasi *corporis* esus. Leg. *communis.*

Pag. 329 l. 14 ut *specialiter.* Leg. *spiritualiter.*

Pag. 331 l. 4 Id [eo] enim Deus . . . ratione videtur [vel auctoritate contradicitur]; vgl. oben S. 218.

Pag. 332 l. 10 v. u. certa sit *prae*lata sententia. Leg. *pro*lata.

Pag. 333 l. 22 sqq. Genu flectitur judici quando *suppletur* ejus sententia; exspectatur cui resisti non potest. Leg. G. fl. j. quando *suppliciter* ejus sententia exspectatur, cui res. n. p.

Pag. 335 l. 6 v. u. qui contra conscientiam suam *illicitis* utitur peccat. Leg. *licitis.*

Pag. 339 l. 13 v. u. sicut enim miseriae poenam sic quietem ⟨*beatitudinis*⟩ esse constat.

Pag. 346 l. 13 Amboes. qui *locus* a Deo legem suscipiens. Cous. qui *ocius* a Deo l. s. Leg. qui *solus.*

Theologia christiana.

Pag. 380 l. 14 Martene. *itaque per alia.* Cous. *itaque anima.* Leg. nach Introd. pag. 38 *itemque alia.*

Pag. 384 l. 3 diversitas autem *omnium.* Leg. nach Introd. pag. 52 *praepositionum.*

Pag. 396 l. 19 Sybilla inducatur quae ⟨nec⟩ divinitatem verbi.

Pag. 404 l. 6 gravius. Leg. n. Introd. pag. 65 *gavisus.*

Pag. 408 l. 12 apte monstratur. Leg. *aperte.*

Pag. 449 l. 1 atque *eis* cuncta. Leg. *is.*

Pag. 455 l. 9 in *solum* etiam conditorem. Leg. *suum.*

Pag. 456 l. 1 v. u. qui *normam* Dei. Leg. *notitiam.*

Pag. 484 l. 6 incommunicato. Leg. *incommutato.* Vgl. oben S. 271.

Pag. 486 l. 18 incommunicato. Leg. *incommutato.*

Pag. 493 l. 11 v. u. praedicationis *ora*tione. Leg. *ra*tione.

Pag. 498 l. 2 v. u. non in eo *tantum.* Leg. *tamen.*

Pag. 502 l. 15 v. u. nominis hujus quod ⟨est⟩ trinitas.

Pag. 504 l. 12 cum *haec* diversa concipiant. Leg. *nec.*

Pag. 505 l. 18 cui sit una essentia. Leg. *cum.*

Pag. 507 l. 1 nisi dicamus *essentia* i. e. essentiae sunt. Leg. *entia* (cf. pag. 474 fin.).

Pag. 509 l. 11 diversitate disjunctae sunt ⟨*non*⟩ intelligatur.

Ibid. l. 10 v. u. pater *et* filius. Leg. *est.*

Pag. 510 l. 4 v. u. vel nescit omnia. Leg. omnino.

Pag. 516 l. 10 homo *qui* vel crederet. Leg. *quae.*

Ibid. l. 12 v. u. cum itaque sint *in diversa* opera. Leg. *indivisa.*

Pag. 518 l. 14 v. u. dicimus *in diversa* opera. Leg. *indivisa.*

Pag. 546 l. 8 nach Introd. p. 111 zu ergänzen: Augustinus utrumque ⟨processionis modum diligenter distinguit cum⟩ eum procedere etc.

Ethica.

Pag. 595 l. 13 v. u. ut videlicet sit ⟨*prona*⟩ ad irascendum.

Pag. 606 l. 4 si enim intentio jubentis; Cousin: *sic* enim. Leg. *sicut* enim.

Ibid. l. 12 v. u. ad peccati perpetrationem iisdem *passionibus* pervenimus. Leg. *passibus.*

Dialogus.

Pag. 11 l. 5 ed. Rheinw. (p. 650 Cousin) confi*t*endum. Leg. confi*d*endum.

Pag. 18 l. 18 (654) post legem *n*obis datam. Leg. *v*obis.

Pag. 22 l. 10 (656) Cod. Deus sive filiorum ejus. Rheinw. D. s. f. (sive) ejus. Leg. D. ⟨ejus⟩ sive filiorum ejus.

Pag. 27 l. 8 (659) Evae aperte dominus profitetur. Leg. *Ecce.*

Pag. 30 l. 18 (661) quod deest prohibet ⟨*addere*⟩.

Pag. 35 l. 20 (664 in.) legitimum sempiternum erit *n*obis (bei Cousin fehlt *nobis*). Leg. *v*obis.

Pag. 37 l. 22 (665 in.) cum multa *nos* agere opus sit. Leg. *vos.*

Pag. 41 l. 3 (667 in.) nec me super animae meae salute. Leg. *nunc.*

Pag. 44 l. 17 (669 in.) de qua quidem perfectione, quae deerant *id est veteri suo* complente, cum ipse dominus novum traderet testamentum, statim exorsus discipulis ait. Leg. *in veteri scripto* (*id est* wie öfter fälschlich für *in* gesetzt; die Abkürzung *sco* = scripto, d. h. testamento, als *suo* gelesen).

Ibid. l. 4 v. u. verba *ista.* Leg. *ita.*

Pag. 56 l. 10 (675) nec ipsum quippe ut dixi. *Rh.* hat das *nec* eingeklammert. Leg. *hoc.*

Pag. 59 l. 7 v. u. (677 fin.) tanquam perfec*tius* habeatur. Leg. perfect*ior.*

Pag. 70 l. 1 v. u. (684) objectionum *ves*trarum habenas. Leg. *nos*trarum.

Pag. 71 l. 3 (684) dijudicari *queas.* Leg. *queat.*

Pag. 96 (699) mort*ali* clauso *vitro.* Leg. mort*ale* cl. *utero;* vgl. oben S. 307.

Pag. 100 l. 8 (701) sanctis animabus *spiritaliter* assignantur. Leg. *specialiter.*

Pag. 101 l. 9 sqq. (702) Cod. si communem sequeris sententiam nec eorum fidem tua transcendat intelligentia qui nihil nisi corporeum vel ad modum rei corporeae mente *concipiuntur, iterum* utique dilaberis errorem etc. *Rh.* concipiunt (in eum) iterum utique. Leg. concipiunt, *in illiteratorum* utique.

Pag. 103 l. 13 (703) sed fidei nostrae *prae*fuit. Leg. *pro*fuit.

Ibid. l. 20 Die Himmelfahrt Christi beweist die Leichtheit der verklärten Leiber: ut terrenitatis mole qua prius gravabantur, ... *quoquam* ulterius *pro*pediantur ascendere. *Rh.* vermutet: *non propedentur* oder *nusquam ulterius prop.* Leg. *nequaquam* ult. *prae*pediantur.

Pag. 116 l. 4 (710) magnos illos *viros* doctores. Leg. *vestros.*

Pag. 117 l. 12 (711) tyrannus et prin*cipes.* Leg. prin*ceps.*

Sententiae.

Pag. 3 l. 4 ed. Rheinw. quid enim sperari *ut* speratum amari potest. Leg. *vel.*

Pag. 6 l. 12 non numero sed proprietatibus *divisas.* Leg. *diversas.*

Pag. 8 l. 6 non tam⟨*en*⟩ ideo plures dii.

Ibid. l. 14 proprieta*tem,* non rerum multitudinem. Leg. proprieta*tum.*

Pag. 9 l. 9 v. u. nisi *quam* quidquid vult potest. Leg. *quia.*

Pag. 21 l. 1 spiritus quippe sancti *p*aternitas. Leg. *ae*ternitas.

Ibid. l. 3 filius *et pater* insinuatur. Leg. *item patenter.*

Pag. 37 l. 10 proprietate *divisa.* Leg. *diversa.*

Pag. 38 l. 4 v. u. ut hoc: *hoc* nomen naturale est. Leg. *homo.*

Pag. 41 l. 14 v. u. spiritum sanctum a patre *tamen* non ex filio. Leg. *tantum.*

Ibid. l. 11 v. u. nihil aliud *esset* addendum nihilque quod in eis contineatur *esset* dicendum. Affirmant hoc quoque, quarta conciliorum auctoritate firmiter astruunt. Leg. n. al. *esse* addendum, nihilque quod in eis ⟨non⟩ contineatur *esse* dicendum affirmant. Hoc quoque quarta (quatuor?) conc. aut. f. a.

Pag. 42 l. 14 aliud pro *diviso* et non pro contrario posuerunt. Leg. *diverso.*

Ibid. l. 6 v. u. pro diviso. Leg. *diverso.*

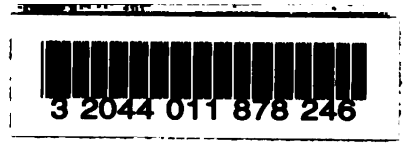
Pag. 45 l. 1 qui⟨a⟩ oporteret.

Ibid. l. 19 quod non *possit.* Leg. *quae* non *possint.*

Pag. 49 l. 8 sic ⟨*potenter*⟩ potest deus operari.
Ibid. l. 10 v. u. renascatur *hoc* ex aqua. Leg. *homo.*
Pag. 50 l. 5 sic⟨ut⟩ enim ex carne.
Pag. 59 l. 14 neque enim ex vera. Leg. *saepe.* Vgl. oben S. 230.
Pag. 67 l. 10 v. u. quod *quodcunque.* Leg. *quandoque.*
Pag. 71 l. 4 pati in morte ⟨*quam*⟩ formidabat. Vgl. oben S. 310.
Pag. 75 l. 1 sqq. non disponit mala etc. s. oben S. 234.
Pag. 77 l. 14 sic Verbum ⟨*esse*⟩ in homine illo.
Pag. 78 l. 3 propter inconvenientiam. Leg. *incontinentiam.*
Pag. 81 l. 11 v. u. ut per ⟨*illius*⟩ ministerium.
Pag. 82 l. 5 solet in nobis dilectio eorum ⟨*augeri*⟩.
Pag. 83 l. 9 illud sacramentum ⟨*sacramentum*⟩ est unionis.
Ibid. l. 14 dilectio*nem* uni*tam* esse. Leg. dilectio*ne* uni*tum* esse.
Pag. 87 l. 7 aperte insinua*vit.* Leg. insinua*tur.*
Pag. 88 l. 6 unctionem. Leg. *unionem.*
Pag. 91 l. 18 uxores accipiunt [et] virgines.
Pag. 96 l. 18 sic⟨*ut*⟩ prae omnibus diligendus est.
Pag. 98 l. 16 cum tamen eam paulo ⟨*post*⟩ pleniter exerceat.
Pag. 105 l. 2 sunt *enim* quaedam. Leg. *etiam.*

Die im Vorstehenden gegebenen Emendationen beschränken sich auf diejenigen unter den offenbar verderbten Stellen, in denen sich meiner Ansicht nach mit Sicherheit ermitteln liefs, nicht blofs was der Verfasser geschrieben haben könnte, sondern was er wirklich geschrieben hat. Manche derselben sind in der vorangehenden Schrift erörtert worden, bei mehreren ist die Emendation durch Parallelstellen aus Abälard selbst gestützt, einigen habe ich kurze Bemerkungen zur Rechtfertigung der Konjektur beigefügt, bei den meisten mufste ich mich, da die genauere Erörterung der einzelnen Stellen zu viel Raum erfordert haben würde, auf die Angabe der nach meiner Überzeugung richtigen Lesart beschränken; doch glaube ich, dafs in den meisten Fällen die Erwägung des Zusammenhanges den kundigen Leser von der Richtigkeit der Emendation überzeugen wird. Manchmal erschien die Korrektur so selbstverständlich, dafs ich Bedenken getragen hätte, sie ausdrücklich anzuführen, wenn ich nicht durch die Erfahrung darüber belehrt wäre, wie Verbesserungen, welche, nachdem man sie gefunden, als selbstverständlich erscheinen, eben doch nicht ohne Mühe gefunden werden, und wenn nicht die offenbar falsche Lesart an solchen Stellen sich von Ausgabe zu Ausgabe fortgepflanzt hätte und oft genug in Citate übergegangen wäre.

Druck von J. B. Hirschfeld.



This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE NOV 22 '45

JUL 30

OCT 1991

BOOK DUE